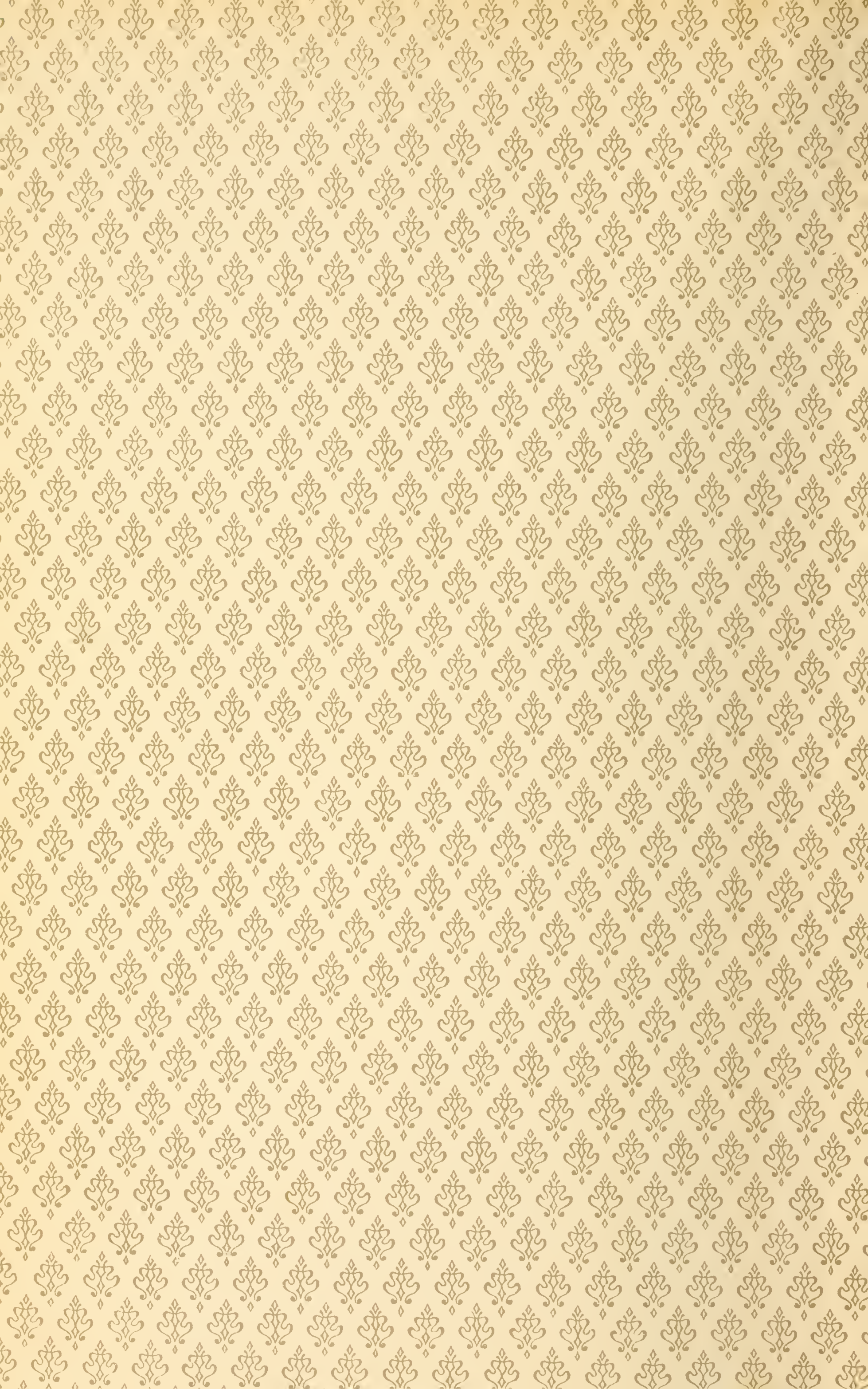
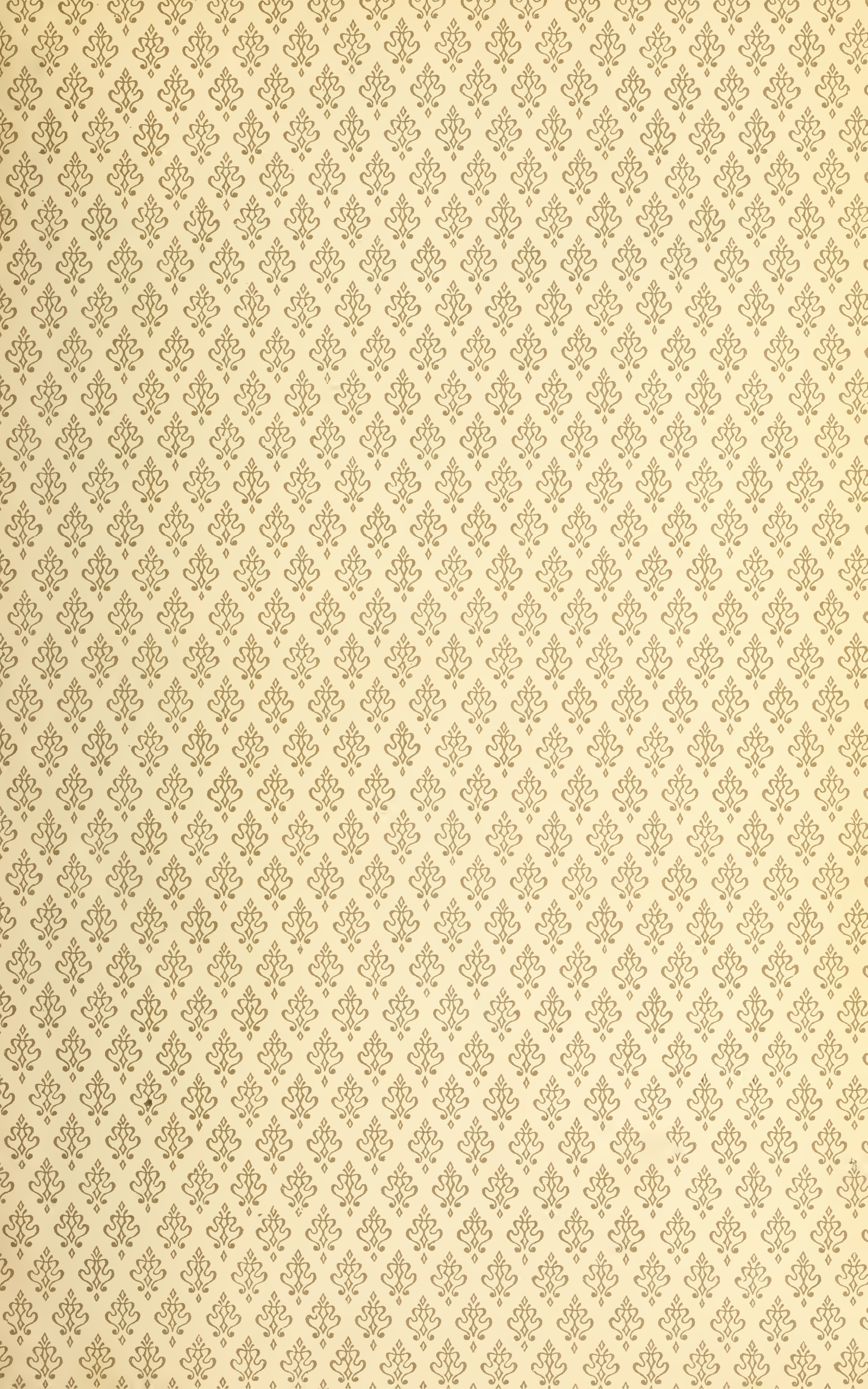


3 1761 09701542 4
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY





Kants
Theorie der Kausalität

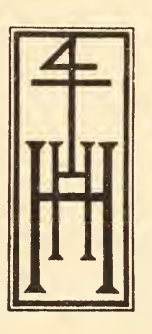
mit besonderer Berücksichtigung

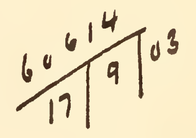
der Grundprincipien seiner Theorie der Erfahrung.

Eine historisch-kritische Untersuchung
zur Erkenntnistheorie

von

Dr. M. Wartenberg.





Leipzig, 1899.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DEN

MANEN MEINES VATERS

GEWIDMET



Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Nur nach langem Zögern habe ich mich entschlossen, ein Buch der Öffentlichkeit zu übergeben, das ursprünglich nicht zu diesem Zwecke bestimmt war.

Wenn ich diesen Schritt gewagt habe, so wurde ich dazu namentlich durch die Erwägung bestimmt, dass meine Abhandlung — so mangelhaft auch deren Inhalt sein mag — vielleicht doch ein Scherflein beitragen werde zum richtigen Verständnis und zur gerechten Würdigung der Kantischen Philosophie.

Es ist in unseren Tagen, bei dem Stand der Kantforschung, zwar leicht, ein Buch über Kant zu schreiben; es ist aber andererseits auch unendlich schwer. Die Kantlitteratur ist geradezu ins Unermessliche angewachsen; und es tritt an denjenigen, der über Kant arbeitet, die schwierige Aufgabe heran, möglichst alles, was in der von ihm behandelten Materie von den Vorgängern gesagt worden ist, sorgfältig zu berücksichtigen. Nun schmeichle ich mir zwar, in der Kantlitteratur nicht vollständig ein Neuling zu sein; aber um alles gelesen zu haben, dazu wäre eine lange Reihe von Jahren anhaltender Arbeit erforderlich, und um alles zu berücksichtigen, müsste man ein ähnliches Werk schreiben, wie es Vaihinger durch seinen Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft in so vortrefflicher und dankenswerter Weise unternommen hat. Dieser Aufgabe konnte ich mich nicht unterziehen; ich hielt auch die Erfüllung derselben, bei dem Charakter, welchen mein Buch trägt, für nicht unumgänglich notwendig. Es kommt ja schliesslich bei derartigen Untersuchungen vornehmlich darauf an, den Gedankengang eines Philosophen so darzulegen, wie man denselben auffasst, und vom eigenen Standpunkt eine Kritik zu

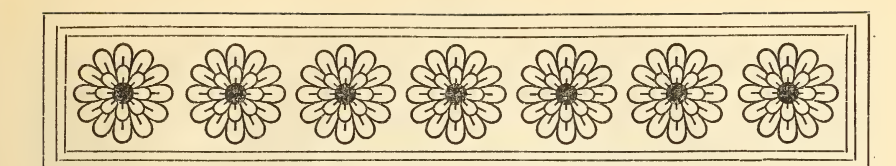
geben. Wo es mir nötig schien, zum Zweck einer richtigen Interpretation Kants und zur Verteidigung meines Standpunkts fremde Ansichten, die ich für bedeutend und massgebend hielt, zu berücksichtigen, habe ich es gethan.

In formeller Beziehung bemerke ich, dass die langen Fussnoten, die ich besonders dem Text meiner Kritik in reichlichem Masse hinzugesetzt habe, vielleicht für manchen Leser etwas Störendes haben werden. Indess konnte ich mich nicht entschliessen, dieselben ausfallen zu lassen, da sie mir sowohl für die richtige Auffassung der Kantischen Gedanken, als auch für die tiefere Begründung meines eigenen Standpunkts nötig zu sein schienen. Dieselben im Text unterzubringen, ging nicht an.

Zum Schluss erlaube ich mir, an den gelehrten Leser die Bitte zu richten, meine Arbeit mit demjenigen Grad der Nachsicht beurteilen zu wollen, welchen eine Erstlingsschrift wohl mit Recht für sich in Anspruch nehmen darf.

kowo in Posen, Weihnachten 1898.

Der Verfasser.



Einleitung.

Dass der Kausalgedanke eine der Grundthatsachen unseres Bewusstseins ist, daran ist kein Zweifel. Denn überall, wo wir als erkennende Wesen dem wirklichen Verlauf des Geschehens, mag dieses in der Innenwelt unseres Bewusstseins, oder mag es in der Aussenwelt sich abspielen, gegenüberstehen, es betrachten und beurteilen, überall ist die Vorstellung der kausalen Relation vorhanden.

Dass wir in den Verlauf unserer seelischen Zustände willkürlich eingreifen und ihm eine bestimmte Richtung geben, dass wir unsere Aufmerksamkeit anspannen und dieselbe auf bestimmte Objekte lenken, dass wir unsere Leibesglieder durch unser Wollen bewegen und gemäss unseren Zwecken Veränderungen in der Aussenwelt hervorbringen, dass Dinge auf einander wirken und einander wechselseitig ihre Zustände bestimmen: diese Vorstellung ist dem gemeinen Bewusstsein so geläufig und scheint ihm so selbstverständlich zu sein, dass es gar nicht merkt, es könnte darin eine Schwierigkeit liegen, eine Schwierigkeit, die diesen anscheinend so einfachen und klaren Gedanken zu einem dunkeln und verwickelten Problem für das menschliche Nachdenken zu machen geeignet wäre.

Und doch ist eine solche Schwierigkeit vorhanden. Sie enthüllt sich bald, sowie wir uns nur nicht dabei beruhigen, dass wir die Kausalvorstellung wirklich haben und uns ihrer bedienen, sondern die Frage aufwerfen, woher wir sie haben und ob wir

uns ihrer mit Recht bedienen. Stammt diese Vorstellung aus der Erfahrung, so dass wir sicher sein könnten, sie besitze sachliche Bedeutung, weil wir über die Realität des Wirkens durch die Erfahrung sind belehrt worden? Oder stammt sie aus unserem Geiste? Ist sie vielleicht eine subjektive Auffassungsform unserer Intelligenz; und wenn dieses, ist sie ein wahrer Gedanke, oder eine Illusion, eine Prellerei der Natur, die den Menschen so eingerichtet hat, dass er etwas zu erfahren glaubt, was in Wirklichkeit gar nicht existiert? Denn vielleicht giebt es in rerum natura kein Wirken der Dinge auf einander; vielleicht ist diese Vorstellung nur ein geistiges Erbstück aus mythologischen Zeiten, das sich bis auf unsere Tage fortgeschleppt hat; vielleicht befinden wir uns, wenn wir vom Wirken der Dinge reden, in der Lage eines Naturmenschen, der da glaubt, in dem Stein, den er anbetet, wohne ein Fetisch und äussere darin seine Kraft!

Diese Bedenken sieht das gemeine Bewusstsein nicht. Denn was könnte klarer und selbstverständlicher sein, als die Thatsache, dass ich meine Glieder durch meinen Willen bewege, da ich doch die Kraft meines Wollens unmittelbar spüre! Was könnte klarer sein, als die Thatsache, dass Dinge der Aussenwelt auf einander wirken, da ich doch dieses Wirken mit leibhaften Augen schaue! So reflektiert der gesunde Menschenverstand und hält alle Einwürfe, die man gegen seine naturwüchsige Ansicht vorbringt, um sie zu erschüttern, für Einfälle eines müssigen Kopfes.

Allein der philosophisch Denkende, der sich über die Stufe der naiven Betrachtung der Dinge erhoben hat, urteilt darüber anders. Für ihn giebt es überhaupt nichts Selbstverständliches, in allem sieht er ein Problem. Es ist ihm kein sicheres Kriterium für die Wahrheit eines Gedankens der Umstand, dass dieser Gedanke eine allgemeine Verbreitung besitzt und im naturwüchsigen Denken allgemeine Anerkennung geniesst, sondern er fragt nach seinem Recht: Der Gedanke muss sich vor dem Richterstuhl der Vernunft als wahr legitimieren, und sollte er auch nach der Untersuchung dasselbe Gesicht zeigen, wie vor derselben, so ist er doch nunmehr durch das Fegefeuer des Zweifels hindurchgegangen, durch kritisches Denken errungen und dadurch zu einer festbegründeten Überzeugung geworden.

Für alles, was nicht das Gepräge des Absoluten, schlechthin Unabhängigen, an sich trägt, sondern als relativ und abhängig

sich erweist, für alles, was nicht als ewig bestehend, sondern als zu einer Zeit geworden angesehen wird, sucht der Mensch eine Ursache, einen Realgrund, und sein kausales Denken gelangt erst dann zur Ruhe, wenn es diesen Grund gefunden hat.

Diese allgemeine, jedem normalen Menschen innewohnende und schon in der Kindheit so energisch sich geltend machende Tendenz, dieses kausale Bedürfnis, wird nun in verschiedener Weise befriedigt, je nach dem Grad der Bildung, die der Mensch erworben, und der Kulturstufe, die er erreicht hat. Der mythologisch Denkende sah in den Dingen und Ereignissen der ihn umgebenden Welt Wirkungen der Götter und Dämonen, die, bald wohlwollend, bald zürnend, alles zu seinem Heil oder Verderben hervorbrachten; das gläubige Gemüt fühlt sich befriedigt, wenn es alles in der Welt auf Gott, als dessen Ursache zurückführt, wenn es sich sagen kann, dass alles so ist und geschieht, weil Gott es so gewollt hat, um seine Macht und Herrlichkeit zu offenbaren und damit es dem Menschen zum Wohle gereiche, dass aber alles auch anders hätte sein können, wenn Gott es anders gewollt hätte. Derjenige aber, dessen Denken wissenschaftlich geschult ist, der nur natürliche Ursachen als Erklärungsgründe für die Thatsachen gelten lässt, der eine Einsicht in die Notwendigkeit des Seins und Geschehens sich verschaffen will, fühlt sich in seinem Kausalbedürfnis nur dann befriedigt, wenn er jedes Ding, sofern es als etwas Gewordenes angesehen werden muss, als das Produkt aus dem Zusammenwirken von Faktoren, die in gesetzlicher kausaler Beziehung zu einander stehen, jede Veränderung als die Wirkung gesetzlich thätiger Kräfte anzusehen berechtigt ist. Er verlangt nicht variable, sondern konstante Kausalität.

Diese Überzeugung vom Vorhandensein konstanter kausaler Zusammenhänge in der Wirklichkeit, das Kausalprincip in seiner strengen, wissenschaftlichen Fassung, wonach alles Gewordene nicht nur überhaupt eine Ursache hat, sondern das notwendige Ergebnis einer gesetzlich wirkenden Ursache ist, ist nun die Grundüberzeugung, der Leitstern und Lebensnerv der modernen Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, insofern sie sich der Wirklichkeit gegenüber nicht bloss beschreibend, sondern erklärend verhält.

Aber auch in Betreff dieses Gedankens, wie schon bei der

Vorstellung des Wirkens, erheben sich kritische Bedenken und gerechte Zweifelsgründe, sobald wir nach dem Ursprung und der Berechtigung desselben fragen. Woher stammt unser Kausalprincip? Ist die Vorstellung des durchgängigen Verursachtseins alles Gewordenen ein Ergebnis der Erfahrung? Haben wir uns diesen Gedanken gebildet, weil wir in vielen Fällen bestimmte Thatsachen auf ihre Ursachen zurückgeführt haben? Ist es denn wahr, dass für alles Gewordene eine Ursache seiner Existenz vorhanden sein müsse? Warum soll nicht etwas ins Dasein treten können, ohne dass es einen bestimmenden Grund dafür gäbe? Und woher stammt das Kausalprincip in der Bedeutung der konstanten Naturgesetzlichkeit? Ist es ein Erzeugnis der Erfahrung? Zeigt uns die Erfahrung in unwidersprechlicher Weise, dass das wirkliche Geschehen von Kausalgesetzen beherrscht wird? Kann die Erfahrung, die ja immer nur einen Bruchteil des unermesslichen Weltalls umfasst, überhaupt einen Satz von diesem unbeschränkten Umfang, wie ihn das Kausalprincip zu haben beansprucht, erzeugen und seine Wahrheit garantieren? Oder dieser Gedanke ist vielleicht eine Voraussetzung, die wir an die Erkenntnis der Wirklichkeit heranbringen, eine Präsumtion unseres Denkens; und wenn dieses, welche Bedeutung kommt dieser Präsumtion zu? Ist sie ein adäquater Ausdruck für das wirkliche Geschehen, oder nur eine Anmassung unseres Denkens, das etwas als seiend setzt, was gar nicht existiert, das etwas sucht, was gar nicht zu finden ist? Denn vielleicht giebt es in Wirklichkeit keine gesetzlichen kausalen Zusammenhänge, sondern ein chaotisches Durcheinander von Ereignissen, vielleicht herrscht hier anstatt strenger Gesetzlichkeit ein blinder Zufall! Aber vielleicht ist das Kausalprincip ein notwendiger Gedanke, mit dem Charakter der Selbstevidenz, ein Axiom! Doch, wenn es ein Axiom ist, wie lässt sich begreifen, dass das, was wir notwendig denken, auch für die von unserem Denken unabhängige Wirklichkeit Geltung besitzt, wie lässt sich einsehen, dass unser Denken die Wirklichkeit anticipieren und ihr die Verhaltungsweise vorschreiben darf?

Diese Fragen und Bedenken beunruhigen das gemeine Bewusstsein nicht. Sie tauchen auch nicht auf im Geiste des Mannes der Specialwissenschaft. Er hält vielmehr mit unerschütterlicher Überzeugung an seinem Kausalprincip fest; er glaubt, dass das

Weltgeschehen sich in konstante Kausalzusammenhänge werde auflösen lassen; er zweifelt zwar oft im besonderen Falle, ob das Gesetz, welches er gefunden zu haben glaubt, ein wirkliches Kausalgesetz sei, oder nur ein zufälliges Zusammentreffen von Ereignissen; aber dass es in Wirklichkeit überhaupt Gesetze giebt, dass die bestimmte Verhaltungsweise der Dinge, die er nach genauer Prüfung für eine gesetzliche anzusehen sich für berechtigt hält, das Beispiel eines konstanten »modus vivendi« der Dinge sei, den dieselben stets und überall einhalten, auch dann, wenn sie nicht das Objekt der Beobachtung und des Experiments sind, und dass der Forscher, sobald er einmal an einer Anzahl von Fällen einen Zusammenhang zwischen bestimmten Thatsachen ermittelt hat, nun auch in allen ähnlichen Fällen mit vollkommener Sicherheit auf einen solchen schliessen darf, daran zweifelt er nicht. Das Kausalprincip ist also für den Specialforscher eine selbstverständliche Voraussetzung, kein Problem. — Und in der That werden wir auch nicht umhin können, zuzugestehen, dass er darin vollkommen recht hat. Denn ohne bestimmte Voraussetzungen würde eine Specialwissenschaft unmöglich sein. Wer sich die Aufgabe stellt, jedes Einzelgeschehen auf gesetzlich wirkende Ursachen zurückzuführen, als den Specialfall eines allgemeinen Gesetzes darzustellen, um es dadurch als notwendig zu begreifen, der muss das Kausalprincip als gültig voraussetzen. Wollte er dagegen, ehe er an seine Arbeit geht, zuvor die Rechtsfrage desselben entscheiden, oder abwarten, bis sie jemand in genügender Weise entschieden hat: dann würde er mit allgemeinen Reflexionen, mit Untersuchungen, die zu seinem speciellen Forschungsgebiet in keiner direkten Beziehung stehen, die Zeit verschwenden, anstatt unmittelbar den Dingen auf den Leib zu gehen; er müsste den Beginn seiner Forschungsarbeit bis auf den Zeitpunkt verschieben, wo das Kausalprincip, gegen alle Bedenken und Zweifel des kritischen Denkens gefeit, auf einem völlig sicheren Boden stünde. In jeder Einzelwissenschaft steckt ein gut Stück des naturwüchsigen naiven Realismus; sie erwächst auf dem Boden der Weltanschauung des gesunden Menschenverstandes; und so vielfach sie auch in ihrem Fortgang das ursprüngliche Weltbild des gemeinen Bewusstseins verändert: die realistische Grundansicht, der unerschütterliche Glaube an die Wahrheit bestimmter Voraussetzungen über die Natur der Wirk-

lichkeit bleiben doch immer das Band, welches sie an ihren Ursprungsort knüpft.

Allein was kein Problem für die besondere Wissenschaft ist, ist doch ein Problem für die allgemeine Wissenschaft der Philosophie. Die Philosophie, welche die Aufgabe hat, an der Entwickelung einer alle Gebiete der Wirklichkeit umfassenden wissenschaftlichen Weltanschauung zu arbeiten, während die Specialforschung sich auf die Erkenntnis einzelner Gebiete beschränkt, hat auch die fernere Aufgabe, die Grundbegriffe und Grundprincipien, mit denen die einzelnen Wissenschaften als kritiklos angenommenen Voraussetzungen arbeiten, einer kritischen Prüfung zu unterwerfen, und mit Rücksicht darauf führt sie mit Recht den Namen der Principienwissenschaft.

Die Frage des Kausalprincips, ebenso wie das Problem der kausalen Relation, ist somit der Gegenstand des philosophischen Nachdenkens. Die Philosophie hat darüber Rechenschaft zu geben, woher diese Begriffe stammen und welche Bedeutung ihnen zukommt.

Abschnitt I.

Die Stellung des Kausalproblems in der Philosophie vor Kant.

Die philosophischen Probleme haben ihre Geschichte. Sie sind nach und nach entstanden, haben eine Entwickelung durchlaufen und verschiedene Lösungsversuche erfahren. Denn mit dem Beginn des philosophischen Nachdenkens über die Welt sind nicht sofort alle principiellen Fragen über die Natur der Wirklichkeit und das Wesen unserer Erkenntnis derselben dem menschlichen Geist aufgestossen; lange Zeit befand sich das philosophische Denken, nachdem es einzelne Principienfragen zu Problemen erhoben hatte und an deren Lösung arbeitete, den anderen gegenüber auf der Stufe der gemeinen, naiven Weltbetrachtung.

Dasselbe Los erfuhr nun auch der Kausalbegriff. Denn zwar war man schon frühzeitig bemüht, die ontologische Frage nach den letzten Realgründen der Dinge zu beantworten: man suchte zu bestimmen, welche Ursachen die wahren Ursachen sind, ob Zweckursachen oder mechanisch wirkende Ursachen den Weltlauf regieren, zwischen welchen Dingen kausale Zusammenhänge bestehen; man war nicht einig darüber, wie die Kausalität zu fassen sei, ob im Sinne eines transienten Wirkens der Dinge auf einander, oder im Sinne einer immanenten Entwickelung der Zustände einer Substanz, durch Kräfte, die ihrer Natur innewohnen, nach einem in ihrem Wesen begründeten Entwickelungsgesetz; aber der Kausalbegriff als solcher galt für selbstverständliche Wahrheit; die noologische, erkenntnistheoretische Frage nach seinem Ursprung und seiner Bedeutung ist durch viele Jahrhunderte philosophischer Arbeit dem Menschen nicht zum Bewusstsein gekommen.

Als beim Beginn der Neuzeit der philosophische Genius eines

Descartes, der in sich die Kraft fühlte, die Philosophie auf einer neuen, festen Grundlage aufzubauen, allen traditionell überkommenen Meinungen den Absagebrief schrieb; als er seinen Sinnen nicht trauen zu dürfen glaubte, da sie ihm unausgesetzt eine Scheinwelt vorspiegeln könnten; als sogar die evidenten Vernunftwahrheiten vor seiner radikalen, alles zernagenden Skepsis sich nicht zu behaupten vermochten, und nur die eigene Existenz ihm eine absolut sichere Wahrheit zu sein schien: da war es der Kausalbegriff, der vom Sturm der Zweifel unbehelligt blieb, weil er in denselben gar nicht hineingezogen wurde. Ja, er musste, sonderbar genug, dem Philosophen, der soeben die Wahrheit evidenter Vernunfterkenntnisse anzweifeln zu müssen glaubte, das sichere Mittel an die Hand geben, wodurch er dem Solipsismus, in dessen Arme ihn sein Zweifel unrettbar zu werfen drohte, entgehen könnte. Denn was thut unser Philosoph? Er schliesst von dem Begriff eines »ens perfectissimum«, den er als Thatsache in seinem Bewusstsein findet, in der Voraussetzung, dass diese Thatsache eine Ursache haben müsse, und in der weiteren Voraussetzung, dass in der Ursache mindestens ebensoviel an wirklicher Realität enthalten sei, wie viel die Vorstellung als Wirkung an gedachter Realität enthalte, woraus er folgert, dass er, als unvollkommenes Wesen, nicht die Ursache seiner Idee des Vollkommensten sein könne: er schliesst auf die Existenz Gottes, als des vollkommensten Wesens, der ihm nun die Wahrheit seiner klaren und deutlichen Ideen verbürgen und ihn aus der Einsamkeit des eigenen Ich in die reale Wirklichkeit wieder einführen soll.*) Er vollzieht ohne Bedenken diesen Kausalschluss; er zweifelt nicht, ob er auch zu diesem Verfahren berechtigt sei.

Als Leibniz zuerst das Kausalprincip ausdrücklich aufstellte und ihm eine bestimmte Formulierung gab, indem er es als das Princip des zureichenden Grundes definierte: »demzufolge wir erwägen, dass keine Begebenheit wirklich oder seiend und keine Aussage wahr sein kann, ohne dass ein zureichender Grund dafür vorhanden wäre, warum es gerade so und nicht anders ist;«**) und an einer anderen Stelle***) es das »grosse Princip« nennt

*) Meditationes de prima philosophia, Medit. 3.

**) Monadologie, § 32.

***) Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison, § 7; vergl. auch den dritten Brief an Clarke, Op. ed. Erdmann, S. 751 und 752.

»wonach nichts ohne zureichenden Grund geschieht«: da ist es ihm nicht in den Sinn gekommen, zu fragen, welches Recht denn die Vernunft habe, dieses umfassende Princip so absolut zu proklamieren. Er als Dogmatiker setzte ohne weiteres voraus, dass Erkenntnisprincipien auch Seinsprincipien sind, dass alles, was wir als notwendigen Gedanken denken oder zu denken glauben, eo ipso auch für die Natur der Dinge Geltung besitzt; er als Rationalist war fest davon überzeugt, dass das Gegebene sich auf logischem Wege als notwendig müsse begreifen lassen, dass die Wirklichkeit ein logisch durchsichtiges System von Beziehungen zwischen den Dingen darstelle, von Beziehungen, die der menschliche Geist zwar noch nicht alle enträtselt hat, die er aber imstande ist zu enträtseln; denn »niemals geschieht etwas, ohne dass es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund gäbe, d. h. etwas, welches dazu dienen kann, a priori Rechenschaft zu geben, warum ein Ding vielmehr existiert als nicht existiert, und warum es vielmehr so ist als auf jede andere Art«.*) Spinoza glaubte beweisen zu können, dass aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur alles mit Notwendigkeit hervorgegangen ist, ebenso wie aus der Natur des Dreiecks die Grösse seiner Winkelsumme notwendig folgt.**) Ähnlich glaubt Leibniz, dass die Ursache in den Dingen dem Vernunftgrunde in den Wahrheiten entspreche.***) Spinoza identifizierte den Realgrund mit dem Erkenntnisgrund; Leibniz setzt sie zwar nicht als identisch, aber er hält dafür, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung durch die Vernunft ebenso klar begriffen werden könne, wie das Verhältnis von Grund und Folge. Wie also im Syllogismus der Schlusssatz aus den Prämissen notwendig sich ergiebt, so sollte für den Rationalisten die Wirkung die notwendige Folge der Ursache sein, in der sie analytisch enthalten ist, also aus ihr jederzeit mit vollkommener Sicherheit erschlossen werden kann. Darum unterscheidet Leibniz†) scharf zwischen den Schlüssen von Thatsachen auf andere Thatsachen, welche der tierische Verstand zieht,

*) Theodicée, I. 44.

**) Ethik, Prop. 17, schol.

***) Nouveaux essais sur l'entendement humain, Buch IV, Kap. XVII, § 1 — übers. v. Schaarschmidt, S. 535.

†) Nouveaux essais, Avant-Propos. — S. 10 fg., auch Buch II, Kap. XXXIII, — S. 276.

und den Kausalschlüssen, welche die menschliche Vernunft vollzieht. Die ersteren sind ihm nur durch Gewohnheit gestiftete Associationsschlüsse, die sich des zureichenden Grundes nicht bewusst sind, die letzteren sind ihm Schlüsse, vollzogen mit dem klaren Bewusstsein des Grundes. Das Tier verknüpft associativ Thatsachen, so wie sie zusammengeraten, wie sie oft, aber vielleicht zufällig aufeinander gefolgt sind, der Mensch verknüpft denkend Thatsachen, so wie sie notwendig zusammengehören, weil er ihr Gesetz kennt. Darum irrt das Tier so oft, darum ist es bei seinen Schlüssen Täuschungen ausgesetzt, während der Mensch, sobald er nur nicht als gedankenloser Empiriker, sondern als vernünftiges Wesen verfährt, bei seinen Kausalschlüssen einen vollkommen sicheren Weg geht.

Als Locke zum ersten Mal sich die kritische Aufgabe stellte, den Ursprung, die Gewissheit und den Umfang des menschlichen Wissens zu erforschen: da war es wiederum der Kausalbegriff, der diese Kritik an sich nicht erfahren sollte. Denn während Locke den der Kausalität verwandten Substanzbegriff einer eingehenden Kritik unterwarf, blieb er vor dem Kausalbegriff in naiver Unbefangenheit stehen. Die Schwierigkeiten, die in dieser Vorstellung liegen, sind ihm nicht zum Bewusstsein gekommen. Er wiederholt darum einfach die landläufige Ansicht von der Kausalität, ohne sich die Mühe zu geben, dieselbe durch Gründe zu stützen und als eine wahre darzuthun. Von der dogmatischen Voraussetzung ausgehend, dass alle unsere Erkenntnisse aus der Erfahrung stammen, leitet er die Kausalvorstellung ohne weiteres aus der Erfahrung ab. Dieselbe ist ihm eine Relationsvorstellung, gegründet auf der aus der Wahrnehmung gewonnenen Vorstellung der Kraft. Er äussert sich darüber folgendermassen*): »Bei der sinnlichen Wahrnehmung des steten Wechsels der Dinge bemerkt man, dass Eigenschaften und Substanzen zu bestehen anfangen, und zwar durch die gehörige Anwendung und Wirksamkeit anderer Dinge. Davon rührt die Vorstellung der Ursache und Wirkung«; und über das der Kausalität wesentliche Moment der Kraft sagt Locke**): »Die Kraft ist auch eine von jenen einfachen Vorstellungen, die wir von der Sinnes- oder Selbstwahr-

*) Essais sur l'entendement humain, trad. p. Coste, Buch II, Kap. 26, § 1.
**) A. a. O., Buch II, Kap. 7, § 8; vergl. auch Kap. 21, § 1.

nehmung empfangen. Denn wenn wir in uns selbst bemerken, dass wir verschiedene ruhende Teile unseres Körpers nach Gefallen bewegen können, und wenn jeden Augenblick die Wirkungen, welche Naturkörper in anderen hervorzubringen vermögen, unseren Sinnen aufstossen, so erlangen wir auf beiden Wegen die Vorstellung der Kraft.« Wir finden also bei Locke über die Kausalität dieselbe Ansicht vertreten, die auch das gemeine Bewusstsein hegt, mit dem geringen Unterschied, dass ihm die Sensation, die äussere Wahrnehmung, nur die Vorstellung der leidenden Kraft der Seele klar zu vermitteln scheint, die Vorstellung der thätigen oder bewirkenden Kraft dagegen nur in unvollkommener Weise, während die Reflexion, die innere Wahrnehmung, beide Vorstellungen in gleichem Klarheitsgrade dem Geiste präsentieren soll.*) Wie endlich Locke über das Kausalprincip dachte, darüber hat er sich zwar nicht ausdrücklich geäussert; aber aus dem wesentlich realistischen und dogmatischen Charakter seiner Erkenntnislehre und aus vielen über das ganze Werk zerstreuten indirekten Äusserungen**) lässt sich mit Sicherheit schliessen, dass er auch in Bezug auf diese Frage die Ansicht des unphilosophischen Bewusstseins vertreten hat.

Erst mit Hume tritt der Kausalbegriff in seine kritische Epoche ein. Dieser grosse englische Denker ist es gewesen, welcher die bisher von niemand beanstandete Kausalvorstellung zur Stufe des philosophischen Problems erhoben und ihr eine so eingehende Analyse und eine so scharfsinnige Prüfung hat zu teil werden lassen, dass seine Untersuchungen für alle Zeiten als das Muster werden dienen können dafür, wie man die Bande der naiven Betrachtung der Dinge zerreissen und mit vorurteilslosem Blick auch den scheinbar selbstverständlichen Wahrheiten prüfend ins Angesicht schauen soll. In Anbetracht dessen möge es uns gestattet sein, auf die Ausführungen dieses Denkers, der mit Recht der Klassiker des Kausalbegriffs genannt wird, etwas genauer einzugehen, zumal da Kant, dessen Auffassung des Kausalproblems wir ausführlich darzustellen und gründlich zu prüfen haben werden, von Hume ausgeht und durch seinen neuen Lösungsversuch den so wichtigen Kausalbegriff vor der Zersetzung durch die Kritik des englischen Skeptikers retten will.

---

*) A. a. O., Buch II, Kap. 21, § 4 u. 5.

**) Vergl. z. B. a. a. O. Buch IV, Kap. 10, § 3.

Die dogmatischen Rationalisten glaubten, dass das reale Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung eine ebenso klare, durch reines Denken zu begreifende Relation sei, wie das logische Verhältnis zwischen Grund und Folge. Sie glaubten das, weil sie der Ansicht waren, dass die Wirkung in der Ursache ebenso enthalten sei, wie die Folge im Grunde, und dass sie darum a priori aus ihr erschlossen werden könne. Aus dem Begriff eines Dinges müsse durch logische Zergliederung desselben nach dem Princip des Widerspruchs sich folgern lassen, welche Wirkung das Ding haben werde, und umgekehrt müsse sich nach demselben Princip der Realgrund, die Ursache, erschliessen lassen, welcher ein Ding sein Dasein und seine bestimmte Beschaffenheit verdankt.

Diese Meinung zerstört nun Hume mit einleuchtenden Gründen. Er zeigt, dass von einem analytischen Enthaltensein der Wirkung in der Ursache keine Rede sein könne, weil beide verschieden sind, sich darum von einander unterscheiden und ohne Widerspruch trennen lassen. Der Wahrnehmungsinhalt A ist eine Thatsache, der Wahrnehmungsinhalt B eine andere Thatsache, die in der ersteren weder ganz noch auch teilweise enthalten, sondern von ihr völlig verschieden ist. Es geht also nicht an, wenn A gesetzt wird, a priori auf B zu schliessen und umgekehrt. Es ist darum auch nicht wahr, was Leibniz behauptet hat, dass für alles, was geschieht, ein bestimmender Grund vorhanden sein müsse, der a priori darüber Rechenschaft giebt, warum etwas so und nicht anders ist. Ein solcher Grund ist nicht vorhanden. Vielmehr müssen wir die Erfahrung darüber befragen, welche Thatsachen mit einander kausal verbunden sind; wir können dies nicht a priori, sondern nur a posteriori bestimmen. Hume sagt*): »Jede Wirkung ist von ihrer Ursache verschieden, sie kann deshalb in dieser nicht gefunden werden, und jede Erfindung oder Vorstellung derselben a priori muss völlig willkürlich bleiben. Und selbst wenn die Wirkung genannt ist, bleibt ihre Verbindung mit der Ursache gleich willkürlich, weil es eine Menge anderer Wirkungen giebt, welche dem Verstande ebenso möglich und denkbar erschienen. Es ist deshalb vergeblich, wenn man meint,

*) Untersuchung über den menschlichen Verstand, Abteil. IV, Abschn. I; übers. v. Kirchmann, S. 33.

ohne Hilfe der Beobachtung und Erfahrung irgend eine Wirkung bestimmen und eine Ursache oder eine Folge ableiten zu können.«

Wer nun aber über einen kausalen Zusammenhang zwischen bestimmten Thatsachen durch Erfahrung sich hat belehren lassen, der meint nicht nur, dass diese Thatsachen in den von ihm beobachteten Fällen wirklich verbunden waren, sondern er hegt auch den weiteren Gedanken, dass sie immer so verbunden sein werden; er ist überzeugt, dass jedesmal, wenn die Dinge unter denselben Bedingungen zusammentreten, unter welchen er sie beobachtet hat, dieselben Wirkungen sich ergeben werden; kurz, er schliesst von bekannten Fällen auf unbekannte, noch nicht erfahrene, die aber den ersteren in angebbaren Bestimmungen gleichen, und er glaubt mit diesem Verfahren sich auf einem vollkommenen sicheren und rechtmässigen Wege zu befinden.

Allein auch diese Ansicht erschüttert Humes Kritik. »Was frühere Erfahrung anlangt,« sagt er,*) »so kann man einräumen, dass sie unmittelbare und gewisse Auskunft genau über die Gegenstände und den Zeitpunkt, die sie umfasste, giebt; weshalb soll aber diese Erfahrung auch auf die Zukunft und auf andere Dinge ausgedehnt werden, die, so viel wir wissen, jenen nur in der äusseren Erscheinung gleichen?« Es ist wahr, »dass alle unsere Erfahrungsschlüsse von der Voraussetzung ausgehen, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen werde.«**) Aber wie steht es mit dieser Voraussetzung? Ist dieses Princip ein notwendiger Gedanke, so dass wir einen Widerspruch begehen würden, wenn wir sein kontradiktorisches Gegenteil behaupten wollten? Nein! Denn »es ist kein Widerspruch darin, dass der Naturlauf wechsele, und dass ein Ding, welches anscheinend einem früheren durch die Erfahrung bekannten gleicht, mit anderen oder entgegengesetzten Wirkungen sein könne.«***) Enthält nun diese Vermutung keinen Widerspruch, so ist sie ein möglicher Gedanke, und wenn ein möglicher Gedanke, dann auch eine mögliche Daseinsweise; denn »was überhaupt durch eine klare und bestimmte Vorstellung erfasst werden kann, schliesst die Möglichkeit seiner Existenz not-

*) A. a. O., S. 36.
**) A. a. O., S. 38.
***) Ebendas.

wendig in sich.«*) Das Ergebnis ist also dieses, dass, »selbst nachdem man die Erfahrung von der Wirksamkeit der Ursachen gewonnen hat, die Schlüsse aus dieser Erfahrung sich nicht auf Vernunft oder einen Vorgang innerhalb des Denkens stützen;«**) denn die Vernunft vermag über die Wahrheit des Princips des kausalen Schliessens keine Rechenschaft zu geben.

Der Mensch glaubt, dass dem Ding, welches er als Ursache einer Veränderung ansieht, eine Kraft innewohnt, vermöge welcher das betreffende Ding an einem anderen eine Wirkung hervorbringt, und er glaubt, dass Dinge, die einander gleichen, dieselbe Kraft besitzen und also dieselbe Wirkung nach sich ziehen werden. Die Verknüpfung zwischen bestimmten Ursachen und bestimmten Wirkungen hält er für eine notwendige, unausbleibliche, weil er meint, dass die Kräfte, welche sie vermitteln, dieselben sind. In dieser Vorstellung der Kraft, die als Thatsache der Erfahrung angesehen wird, glaubt das gemeine Bewusstsein das sichere Mittel für seine Kausalschlüsse zu besitzen.

Aber auch gegen diese Auffassung erhebt Hume Protest. Nach einer eingehenden Analyse der Vorstellung der kausalen Relation kommt er zwar zu dem Ergebnis, dass in diesem Begriff neben den Merkmalen der räumlichen und der zeitlichen Kontiguität und der Succession auch das Merkmal der notwendigen Verknüpfung, der Kraftbeziehung zwischen den Dingen enthalten ist;***) aber er vermag keinen einleuchtenden, zwingenden Grund zu finden, der diesen Gedanken als einen wahren rechtfertigen könnte.

Hume ist Empirist, aber ein kritischer Empirist, während die Empiristen, die vor ihm philosophierten, mit einem unkritischen Begriff der Erfahrung arbeiteten und darum Erkenntnisse auf deren Rechnung schrieben, die, wenn sie überhaupt Erkenntnisse sind, in ein anderes Kontobuch gehören. Hume geht von der Voraussetzung aus, dass jede Vorstellung (idea), wenn sie wahr sein soll, auf einen entsprechenden Eindruck (impression) der Sinnes- oder der Selbstwahrnehmung zurückgeführt werden

---

*) Traktat über die menschliche Natur, Teil II, Abschn. IV — übers. von Lipps, S. 61.

**) Untersuchung . . . S. 35.

***) Traktat . . . Teil III, Abschn. II — S. 101 fg.

müsse; aber er untersucht auch bei jeder Vorstellung mit der pünktlichsten Genauigkeit, ob eine solche Zurückführung thatsächlich gelingt. Wie steht es nun in Anbetracht dessen mit unserem Kraftbegriff, der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung? Gründet sich dieselbe auf einen Eindruck der Wahrnehmung? Hume antwortet: Nein!

Denn was zunächst die äussere Erfahrung anlangt, so nehmen wir an den Dingen nichts mehr wahr, als äussere Eigenschaften, und in Betreff ihrer Veränderungen nichts anderes, als dass diese wirklich auf einander folgen. Die den Dingen innewohnende Kraft und das Band, welches die Wirkung mit der Ursache notwendig verknüpfen soll, das Wirken der Dinge auf einander, erfahren wir nicht. Wir können also, wenn wir Dinge percipieren, die den einst percipierten ähnlich sind, nicht behaupten, dass in ihnen dieselbe Kraft enthalten sei; wir haben darum auch kein Recht, zu schliessen, dass sie dieselben Wirkungen hervorbringen werden, die sie einst thatsächlich hervorgebracht haben. »Die Erscheinungen,« sagt Hume,*) »wechseln fortwährend in der Welt, und eines folgt dem anderen in ununterbrochener Reihe; aber die Macht und die Kraft, welche die ganze Maschine bewegt, ist uns völlig verborgen und zeigt sich in keiner wahrnehmbaren Eigenschaft der Körper.«

Indess gewinnen wir vielleicht die Vorstellung der Kraft aus der inneren Erfahrung; vielleicht ist das Bewusstsein des Willensimpulses zu einer Handlung der Eindruck, aus dem diese Idee entspringt! Aber auch dieses ist, wie Hume zeigt, nicht der Fall. Denn wir erfahren nur, dass die Bewegung unserer Leibesglieder, dass die Zustände des Bewusstseins auf unsern Willensimpuls thatsächlich folgen, aber wir erfahren nicht, dass sie aus ihm notwendig erfolgen; wir erfahren nicht die bewirkende Kraft unseres Wollens; wir nehmen nicht wahr, wie das Wollen es macht, unsere Glieder zu bewegen und in den Bewusstseinszuständen Veränderungen hervorzubringen; wir haben keine Einsicht in das innere Band, welches diese vermeintlichen Wirkungen an unser Wollen knüpft.**) »Aus alledem,« sagt

*) Untersuchung . . . S. 64.

**) Hume ist in diesem Punkte oft falsch interpretiert worden. So meint z. B. Volkelt (Erfahrung und Denken, S. 107), dass Hume die Unerfahrbarkeit der Kraft

Hume,*) »kann man ohne Übereilung und mit Gewissheit schliessen, dass unser Begriff der Kraft nicht das Abbild einer Empfindung oder Wahrnehmung der Kraft in uns ist, wenn wir eine Bewegung unternehmen, oder unsere Glieder nach ihrer Bestimmung und Einrichtung gebrauchen. Dass deren Bewegung den Befehlen des Willens folgt, ist ein Gegenstand der gemeinen Erfahrung, wie bei anderen natürlichen Vorgängen; aber die Kraft oder Wirksamkeit, wodurch dies geschieht, ist ebenso wie bei anderen natürlichen Vorgängen unbekannt und unbegreiflich.«

Somit ist der Kraftbegriff kein empirischer Begriff, wie das gemeine Bewusstsein glaubt, und wie, in Übereinstimmung damit, noch Locke gelehrt hat. Die notwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung ist kein Gegenstand der Erfahrung; und weil sie dieses nicht ist, so folgt, gemäss dem empiristischen Erkenntnisprincip Humes, dass die Vorstellung der kausalen Relation, als einer notwendigen Verknüpfung zwischen Thatsachen der Erfahrung, eine irrtümliche Vorstellung ist, und dass darum auch die kausalen Schlüsse, die wir auf Grund dieser Vorstellung ziehen, unberechtigt sind.

Aber wir haben doch nun einmal die Vorstellung der Kraft, wir vollziehen doch wirklich kausale Schlüsse! Woher stammt also diese Vorstellung, wenn sie nicht aus der Erfahrung stammt, wie kommt es denn, dass wir kausal schliessen? Darauf giebt Hume folgende Antwort: Wir erfahren, dass auf bestimmte Thatsachen bestimmte andere Thatsachen folgen. Je öfter wir dies erfahren, desto mehr bildet sich in uns die Gewohnheit aus, zu einer Wahrnehmung eine Vorstellung, die uns nicht als Perception (Sinneseindruck oder Eindruck der Selbstwahrnehmung) gegeben ist, die wir aber auf Grund früherer Perceptionen auf die erstere haben folgen sehen, hinzuzusetzen. Wir fühlen uns durch

---

als solcher behaupte. Dies ist nicht richtig. Hume leugnet nur, und zwar mit Recht, dass wir die bewirkende Kraft erfahren, er leugnet aber nicht, dass wir die Kraft als solche erfahren. Die Erfahrbarkeit der Kraft reduziert sich bei ihm auf das Bewusstsein der Kraftanstrengung unseres Wollens, das Kraftgefühl, während die Kraft als verursachendes Moment kein Gegenstand der Erfahrung ist. Die richtige Interpretation dieses Gedankens giebt Lipps in seiner Übersetzung des Hume'schen Hauptwerkes. Vgl. Traktat über die menschliche Natur, Anmerk. 97 u. 239.

*) Untersuchung . . . S. 67.

psychischen Zwang genötigt, diese Association zu vollziehen und halten diese subjektive Nötigung irrtümlich für eine objektive Notwendigkeit. Hier also, in dem Gefühl des Zwanges zur Stiftung einer Association, ist der Ursprungsort der Vorstellung der Kraft, als des bewirkenden Moments; und die Vorstellung der Kausalrelation, als einer notwendigen Verknüpfung zwischen auf einander folgenden Thatsachen, stammt zwar aus der Erfahrung, aber nicht in dem Sinne, wie man dies vor Hume gemeint hat; denn sie repräsentiert keinen sachlichen Zusammenhang zwischen succedierenden Erscheinungen, sondern nur einen durch den psychischen Mechanismus bewerkstelligten Vorgang in unserer Seele, hat darum auch keine objektive, sondern nur eine subjektive Bedeutung; der kausale Schluss endlich ist das Ergebnis der durch Gewohnheit geleiteten associierenden Einbildungskraft.*)

Leibniz glaubte die Kausalschlüsse des Menschen von den »consecutiones bestiarum« scharf unterscheiden zu müssen. Die letzteren sind ihm nur durch Gewohnheit gestiftete Associationsschlüsse, ohne Kenntnis des zureichenden Grundes, die ersteren sind Vernunftschlüsse, vollzogen mit dem klaren Bewusstsein des zureichenden Grundes. Was hören wir statt dessen bei Hume? Die Kausalschlüsse des Menschen sind nichts anderes als die Leibnizischen »consecutiones bestiarum«. Denn auch der Mensch ist nur ein Gewohnheitstier; auch er erwartet nur von gleichen Ursachen gleiche Wirkungen; eine Einsicht in den Zusammenhang der Erfahrungsthatsachen besitzt er ebensowenig wie das Tier. Hume scheut sich auch nicht, diese paradoxe Konsequenz ausdrücklich zu ziehen und den Menschenverstand, was die Erkenntnis der Thatsachen anlangt, mit dem Tierverstand in einen Topf zu werfen.**)

Dies ist also die Lösung des Kausalproblems durch den scharfsinnigen Hume. Wir enthalten uns an dieser Stelle geflissentlich einer erschöpfenden Kritik derselben, da wir im weiteren Verlauf unserer Arbeit genug Gelegenheit finden werden, auf diese Fragen einzugehen. Wir wollen nur bemerken, dass Hume, bei aller Konsequenz, die ihn auszeichnet, doch nicht umhin kann,

---

*) Untersuchung . . . Abteil. V.

**) Traktat . . . Teil III, Abschn. XVI — S. 237 fg.

sich des Kausalbegriffs, den er als eine subjektive Täuschung entlarvt zu haben glaubt, selbst zu bedienen, insofern er in dem Mechanismus der Association die Ursache für unsere kausale Verknüpfung und unsere Kausalschlüsse finden will. Dazu war er aber nicht berechtigt. Er hätte, wenn er konsequent bleiben wollte, die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung und das kausale Schliessen als letzte, nicht zu erklärende Thatsachen des Bewusstseins stehen lassen sollen. Denn sowie er eine Erklärung derselben aus wirkenden psychischen Faktoren unternimmt, setzt er, wenigstens für das seelische Gebiet, die objektive Gültigkeit derjenigen Begriffe voraus, denen er soeben diese Geltung glaubte absprechen zu müssen. Wir wollen auch das Bedenken nicht unterdrücken, ob denn der Kausalbegriff, den Hume an Stelle des durch seine Kritik zerstörten setzt, auch alle Momente, die in unserer Kausalvorstellung wirklich enthalten sind, zu erklären vermag, indem doch jeder Mensch das subjektive Gefühl der Nötigung von dem Bewusstsein der objektiven Notwendigkeit, wenigstens in vielen Fällen, genau unterscheidet. Wir wollen endlich noch die Frage aufwerfen, wie es denn eigentlich zugehe, dass von einander unabhängige Vorgänge, die Tendenz zu einer bestimmten Association und der wirkliche Eintritt der Wahrnehmungen ins Bewusstsein, so durchgängig übereinstimmen, dass die Vorstellung, die wir auf Grund eines Eindrucks der Sinne oder der Selbstwahrnehmung erwarten, dann auch wirklich als Perception ins Bewusstsein tritt. Warum gehen denn unsere Erwartungen in Erfüllung; warum ist mit demselben Antecedens nicht bald dieses, bald jenes Konsequens verbunden; warum herrscht hier eine bestimmte Regel; warum werden wir durch die Erfahrung nicht mit einer Thatsache überrascht, die wir gar nicht erwartet haben? Wohl giebt es in unseren Kausalschlüssen der Täuschungen genug; aber wir täuschen uns dann desshalb, weil wir die Thatsachen nicht genau beobachtet und voreilig von der einen auf die andere geschlossen haben. Wenn wir dagegen genaue, methodische Beobachtungen anstellen und beim kausalen Schliessen vorsichtig zu Werke gehen: dann unterliegen unsere Erwartungen diesen Täuschungen nicht, dann zeigt sich die merkwürdige, vom Standpunkt Humes unbegreifliche und unaufgeklärte Thatsache, dass unsere Voraussetzungen und der wirkliche Eintritt der Ereignisse aufs schönste harmonieren. Wir möchten

also fragen, ob man dafür nicht eine plausible Erklärung suchen müsse und vielleicht finden könne, ehe man die Kausalität dem alogischen Subjektivismus Humes preisgiebt. Doch davon später! Für jetzt konstatieren wir das Faktum der Hume'schen Kritik des Kausalbegriffs und fragen nur, welche Konsequenzen sich daraus für die wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit ergeben.

Die englischen Empiristen vor Hume sind über die Leistungsfähigkeit der Erfahrung für den Aufbau unserer Erkenntnis der Welt nicht zur Klarheit gekommen, weil sie ihr Princip nicht scharf genug erfasst und nicht konsequent genug durchgeführt hatten. Schon der Vater des Empirismus, Bacon, hat die Erfahrung, die »mera experientia«, als die einzige Quelle unserer Erkenntnis mit Nachdruck proklamiert und nur eine methodische Bearbeitung derselben verlangt, damit sie uns eine wahre Kunde von der Natur der Dinge liefern könnte; aber was diese reine Erfahrung eigentlich sei, wie weit ihr Machtbereich und ihre Bürgschaft reichen, das hat er ebensowenig untersucht wie seine Nachfolger. Dagegen ist sich Hume, der das erkenntnistheoretische Princip der reinen Erfahrung scharf erfasst und konsequent durchgeführt hat, dem die Erfahrung nichts anderes ist, als ein Aggregat von Eindrücken der Wahrnehmung, vollkommen darüber klar, was die Erfahrung für unsere Erkenntnis der Wirklichkeit leistet und was sie nicht zu leisten vermag.

»Entstünde ein Verdacht,« sagt Hume,*) »dass der Lauf der Natur sich ändern könne und dass das Vergangene keine Regel für das Kommende sein werde, so würde alle Erfahrung nutzlos und diente zu keiner Folgerung oder Ableitung.« Nun entsteht aber ein solcher Verdacht nicht nur, sondern er ist nach allem, was Hume gezeigt hat, wohlbegründet. Denn da der Gedanke von der strengen Gesetzlichkeit des Naturlaufs kein notwendiger Gedanke ist, da wir keine Einsicht in den Kausalzusammenhang der Erfahrungsthatsachen besitzen, da der kausale Schluss auf keinem Vernunftprincip beruht, sondern lediglich ein Prozess des psychischen Mechanismus ist: so folgt, dass unsere Überzeugung von der unumschränkten Gültigkeit des Kausalprincips, logisch betrachtet, grundlos ist, dass also eine Erfahrungswissenschaft, die

*) Untersuchung . . . S. 40.

über das unmittelbar in der Wahrnehmung Gegebene hinausgeht, nach ihrem logischen Recht beurteilt, ein Ding der Unmöglichkeit ist. Der Forscher glaubt durch Beobachtung und Versuch Naturgesetze zu entdecken, er glaubt, in ähnlichen Fällen auf eine ähnliche Verhaltungsweise der Dinge schliessen zu dürfen, und wähnt sich desshalb im Besitz einer Gesetzeswissenschaft, die in streng allgemeinen Urteilen die wirkliche Daseinsweise der Dinge ausdrückt und als notwendig statuiert; aber da zeigt ihm Hume, dass dieser sein Glaube eine Täuschung sei und das kausale Schliessen ein unberechtigtes Verfahren.

So sollte denn die Geburtsstunde des Kausalproblems zugleich die Todesstunde des Kausalbegriffs sein, und es schien, als müsse mit dessen Lebensende auch die rationelle Erfahrungswissenschaft zu Grabe getragen werden. Da trat Kant auf, unterwarf den Kausalbegriff einer neuen gründlichen Prüfung, nahm sich vor, Hume zu widerlegen und in einer durchaus originellen Weise die Wissenschaft auf einer festen Grundlage aufzubauen, damit von nun an die Angriffe der Skepsis von ihrer geharnischten Brust machtlos zurückprallen.

Abschnitt II.

Die Auffassung des Kausalproblems bei Kant.

Kapitel I.

Kants Ansichten von der Kausalität in der vorkritischen Periode seiner Philosophie — und allmähliche Entwickelung des kritischen Standpunkts.

Es ist das Vorrecht grosser Männer, sich über das geistige Niveau ihrer Zeit zu erheben und der Menschheit für ihren Fortschritt neue Bahnen zu weisen, während den gewöhnlichen Menschen, der in den Anschauungen seiner Zeit stecken bleibt, Tradition und Autorität leiten. Zwar ist auch der grösste Genius in gewissem Sinne ein Kind seiner Zeit, insofern es ihm unmöglich ist, den kontinuierlichen Faden der geistigen Entwickelung der Menschheit, das Band, welches die Generation, die ihn geboren, an die Vergangenheit knüpft, zu zerreissen, insofern er nicht imstande ist, alle Beziehungen zu der Umgebung, in der er aufgewachsen und geistig herangereift ist, abzubrechen; aber eben dadurch zeichnet er sich vor den Durchschnittsmenschen aus, dass er mit den geistigen Errungenschaften, die er vorfindet, sich nicht begnügt, sondern durch dieselben nur die Anregung dazu empfängt, etwas Neues zu schaffen. Die Aufgaben und die Probleme, welche der Lösung harren, findet er vor; sie sind ja in dem geistigen Gesamtzustand seiner Epoche, wiewohl meist nur implicite, enthalten; aber welches Problem er aufgreift, wie er es löst, was und wie er denkt und schafft, das liegt in der unergründlichen Tiefe seiner genialen Individualität.

Die Zeit, in der Kant lebte und philosophierte, gehört ohne Zweifel zu den merkwürdigsten und interessantesten Epochen in der Geschichte der Wissenschaft. Damals feierte die durch Galilei begründete und durch den grossen Newton zur relativen Vollendung gebrachte mechanische Naturwissenschaft ihre höchsten Triumphe; damals machte sich der dogmatische Rationalismus in den Schriften Wolfs und seiner Schüler in unumschränkter Weise breit, der Rationalismus, der, stolz im Bewusstsein seines Besitzes ewiger Vernunftwahrheiten, die Dinge meisterte, nicht nur über alle wirklichen, sondern auch über alle möglichen Dinge »vernünftige Gedanken« als vermeintliche Erkenntnisse a priori produzierte; damals zersetzte Humes Skepsis nicht nur die dogmatische Metaphysik und die englische Erfahrungsphilosophie, sondern drohte auch, die, allem Anschein nach, auf solider Basis erbaute Erfahrungswissenschaft in ihren Grundfesten zu erschüttern. Alle diese geistigen Richtungen hat Kant durchlaufen, er hat ihren Einfluss in seinem Denken erfahren, ehe er zur Stufe seiner kritischen Philosophie sich emporrang.

Durch Martin Knutzen in Newtons Mathematische Principien der Naturphilosophie eingeführt, war er frühzeitig mit der Lösung naturphilosophischer Probleme beschäftigt und hat in rühmlichster Weise an dem weiteren Ausbau des durch den Meister gezeichneten Grundgerüstes gearbeitet. Hier in Newtons Naturphilosophie eröffnete sich seinen Blicken eine Welt von durchgängiger Gesetzlichkeit, von konstanten kausalen Zusammenhängen zwischen den Dingen und Geschehnissen, eine Welt, in der ungestörte Harmonie und mathematische Ordnung herrscht. Was einst die Pythagoreer mit prophetischem Geist geahnt, dass alles in der Welt nach Mass und Zahl geordnet sei, schien in Newtons Principien seine wissenschaftliche Begründung gefunden zu haben.

Aber auch die lockenden, wiewohl hohlen Früchte der dogmatischen Metaphysik Wolfs und seiner Schule hat Kant gekostet, und sie haben ihm anfangs gemundet. Zwar hat er niemals blind in verba magistri geschworen, zwar wusste er sich auch hier eine gewisse Selbständigkeit zu wahren; aber im Princip blieb er doch dem dogmatischen Rationalismus eine Zeit lang treu.

Da unterbrach ihm Hume den »dogmatischen Schlummer« und führte sein Denken auf eine neue Bahn.

Noch in der Dissertation aus dem Jahre 1755 sehen wir Kant in Betreff der Frage der Kausalität auf dem Standpunkt der Leibniz-Wolfischen Philosophie. Denn zwar unterscheidet er hier zwischen Realgrund und Erkenntnisgrund, indem er den ersteren die »ratio antecedenter determinans«, den letzteren die »ratio consequenter determinans« nennt und sich darüber folgendermassen äussert*): »Ratio distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. Antecedenter determinans est, cujus notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile. Consequenter determinans est, quae non poneretur, nisi jam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem Cur sive rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem Quod s. cognoscendi.« Aber er macht noch keinen Unterschied zwischen logischer Begründung unserer Gedanken und realer Verursachung der Dinge, was ihre Erkennbarkeit durch reines Denken betrifft: er hält das Verhältnis von Ursache und Wirkung für ebenso klar und begreiflich, wie dasjenige von Grund und Folge, weil er glaubt, dass die Wirkung in der Ursache ebenso analytisch enthalten sei, wie die Folge im Grunde, und dass sie darum durch logische Zergliederung der Begriffe der Dinge nach dem Princip der Identität und des Widerspruchs aus ihm erschlossen werden könne. Er sagt darüber**): »Nihil est in rationato, quod non fuerit in ratione. Nihil enim est sine ratione determinante, adeoque nihil in rationato, quod non aequat rationem sui determinantem .... Rerum, quae nihil commune habent, una non potest esse ratio alterius .... Non amplius est in rationato, quam est in ratione.«

Aber bald sollte er seine Überzeugungen ändern. Die schneidige Kritik, welche Hume an dem Kausalbegriff geübt, hat ihn mächtig ergriffen und gab seinem Denken eine neue Richtung.***) Und so sehen wir ihn denn acht Jahre nach der Ab-

*) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Sect. II, Prop. IV; W. W., hrg. v. Hartenstein, Bd. I, S. 372.

**) A. a. O., Sect. II, Prop. X; S. 389.

***) Dass der Einfluss Humes auf Kant schon in diese Zeit zu setzen sei, wird vielfach bestritten. Wir halten jedoch diese Ansicht nicht für richtig und folgen der ohne Zweifel zutreffenden Darstellung Kuno Fischers. Vergleiche dessen Geschichte der neuern Philosophie. Bd. III, 3. Aufl., S. 191 ff.

fassung der »nova dilucidatio« folgende Sätze niederschreiben: »Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum, weil sie durch Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird . . . . und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes, und indem sie schon in ihm befasst wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber etwas aus etwas anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir möchte deutlich machen lassen . . . Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas Anderes sei?«*) Die Ansicht also, dass das reale Verhältnis von Ursache und Wirkung dem logischen Verhältnis von Grund und Folge, mit Rücksicht auf seine Begreiflichkeit durch reines Denken, gleich sei, hat Kant aufgegeben; er trennt sich auf immer von der dogmatischen Metaphysik, verweist sie in seiner geistvollen satirischen Schrift: »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik« in das Wolkenkuckucksheim und stellt sich an die Seite Humes.

Allein auch diese Stufe, die Kants Denken erklommen, sollte nicht die letzte sein. Das negative Ergebnis der Hume'schen Kritik des Kausalbegriffs ist für ihn nur der Anlass gewesen, seine früher gehegten dogmatischen Anschauungen preiszugeben; auf dem Standpunkt Humes zu bleiben, dazu konnte er sich nicht entschliessen. Denn wie sehr er auch Humes Kritik als richtig anerkannte, so war er doch »weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben«, die er »übereilt und unrichtig« fand.**) Und warum glaubte er denn, sich von Hume trennen zu müssen, warum fand er seine Folgerungen übereilt und unrichtig? Diese Fragen müssen wir zu beantworten suchen, um einen richtigen Einblick in die Genesis des neuen philoso-

---

*) Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Abschn. III, allgem. Anmerk., W. W., hrg. von Hartenstein, Bd. II, S. 104.

**) Prolegomena, Einleitung — Ausg. v. Schulz, S. 32, 34.

phischen Standpunkts Kants, von dem aus er die Lösung des Kausalproblems unternimmt, zu gewinnen.

Dass Hume die dogmatische Metaphysik, die mit einem falschen Kausalbegriff in der Hand in titanischer Vermessenheit den Himmel stürmte und alle Welträtsel durch reine Vernunft a priori lösen zu können glaubte, aus den Fugen brachte und vernichtete: diesen Verlust konnte Kants nüchterner und besonnener Geist leicht verschmerzen.*) Dass aber die Skepsis Humes, konsequent durchgeführt, auch der soliden, ehrlich betriebenen Erfahrungswissenschaft die scharfe Axt an die Wurzel zu legen drohte: dies beunruhigte Kants wissenschaftlich geschulten Geist und erschien ihm überdem als ein so sachwidriges Beginnen, dass er sich von ihr abwenden musste. Denn wie ärmlich nahm sich doch Humes skeptische Lösung des Kausalproblems aus im Vergleich mit Newtons Naturphilosophie, von deren Wahrheit Kant fest überzeugt war! Wie schien doch die thatsächlich geübte, das Kausalprincip als Leitfaden benützende Methode der naturwissenschaftlichen Forschung, die so glänzende Früchte zeitigte, Humes Ansicht vom Wesen der kausalen Verknüpfung und des kausalen Schliessens zu widerlegen!

Doch halt! Um Thatsachen handelt es sich nicht, sondern es handelt sich um das Recht der Thatsachen. Denn dass wir uns des Kausalprincips thatsächlich bedienen, sowohl im praktischen Leben als auch in der Wissenschaft, das hat Hume nicht geleugnet. Aber er unterschied sauber zwischen dem »factum« und dem »jus facti«: Er verlangte, man solle ihm zeigen, mit welchem Recht wir Kausalschlüsse ziehen. Hier seine eigenen Worte**): »Man sagt: Deine Handlungsweise widerlegt Deine Zweifel. Aber dies trifft nicht den Sinn der Frage. Als Handelnder bin ich in diesem Punkte ganz zufriedengestellt; aber als Philosoph mit etwas Wissbegierde, wo nicht Zweifelsucht, verlange ich nach dem Grunde dieser Ableitung.« Es geht also nicht an, Humes Zweifel in Betreff der Berechtigung des kausalen Schliessens durch den einfachen Hinweis auf die thatsächliche Übung dieses Verfahrens

*) Freilich nicht den Verlust der Metaphysik überhaupt. Diese liegt ihm am Herzen, er ist in sie, wie er selbst sagt, »verliebt«. Darum ist der Zweck seiner Philosophie, die Metaphysik neu zu begründen, sie zur Stufe einer wirklichen Wissenschaft zu erheben.

**) Untersuchung . . . S. 41.

und die glänzenden Resultate, die man mit dessen Hilfe in der Erfahrungswissenschaft gewonnen hat, zu widerlegen. Humes Skepticismus kann, da er nicht auf die Thatsache, sondern auf deren logisches Recht sich bezieht, nur durch sichere Gründe widerlegt werden.

Das wusste nun Kant sehr wohl. Er suchte darum nach Gründen, wodurch er Humes Zweifel widerlegen, und nach einem untrüglichen Mittel, wodurch er das Fahrzeug der Wissenschaft zwischen den beiden gefährlichen Klippen, der dogmatischen Metaphysik und dem Skepticismus, hindurchführen und in den sicheren Hafen geleiten könnte.

Hume hielt das Denken für eine nur analytische Funktion, die nach dem Princip der Identität und des Widerspruchs Vorstellungen zergliedert, vergleicht und auf einander bezieht; und weil die Verknüpfung der Thatsachen nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, wie er vollkommen überzeugend nachgewiesen hat, nach diesen formalen Denkprincipien sich nicht einsehen lässt, vielmehr eine Synthese von einander verschiedener Wahrnehmungsinhalte bedeutet: so glaubte er das Denken aus der Erfahrung gänzlich eliminieren zu müssen, und nach dieser Elimination blieb ihm nichts anderes übrig, als die kausale Verknüpfung dem psychischen Mechanismus der Association und den kausalen Schluss der ebenso mechanischen Thätigkeit der Einbildungskraft zu überlassen.

Allein Hume scheint einen wesentlichen Punkt übersehen zu haben. Denn mit der analytischen Funktion ist das Wesen des Denkens keineswegs erschöpft. Das Denken übt vielmehr auch eine synthetische Thätigkeit aus. Es vergleicht und zergliedert nicht nur ähnliche Vorstellungen, um dieselben in analytischen Urteilen auf einander zu beziehen, sondern es verknüpft auch verschiedene Vorstellungen; es stiftet nicht nur Ordnung und Zusammenhang zwischen unseren Denkinhalten, die keine reale Wirklichkeit repräsentieren, sondern es bezieht sich auch auf die Erfahrungsthatsachen, indem es dieselben verknüpft und Urteile über sie fällt, die synthetisch sind. Denn was ist denn unsere Erfahrungswissenschaft anderes, als denkende Bearbeitung der Erfahrung? Sind nicht unsere Erfahrungsurteile synthetische Sätze? Und sind sie nicht wirklich allgemeine Sätze über die Verhaltungsweise der Dinge? Wenn wir am Leitfaden des

Kausalprincips von einzelnen Beobachtungen induktiv zu immer umfassenderen Generalisationen vorwärts schreiten, so sollte es uns doch scheinen, dass die allgemeinen Sätze, die wir auf diesem Wege gewinnen, wirkliche Erkenntnisse sind und nicht ein Blendwerk und Scheinwissen, dass die Verknüpfungen, die wir denkend zwischen den Erfahrungsthatsachen stiften, nicht so los und unbeständig sind, dass sie wieder aufgelöst werden könnten! So scheint es denn, als hätten wir in der synthetischen Denkfunktion das sichere Mittel, um die kausale Verknüpfung dem blindwirkenden psychischen Mechanismus zu entreissen und zum wahren Erfahrungswissen zu gelangen; denn die kausale Verknüpfung ist nicht eine associative, sondern eine denkende Verknüpfung.

Doch auf diese Erwägungen würde Hume erwidern, dass er die synthetische Thätigkeit des Denkens zwar anerkenne, dass aber dadurch seine Ansicht von der Kausalität keineswegs widerlegt und die Schwierigkeiten, die in der Kausalvorstellung liegen, nicht im mindesten gehoben werden. Denn das Denken als synthetische Funktion, das über Thatsachen der Erfahrung Urteile fällt, müsste sich entweder, wenn es sicher gehen wollte, auf die thatsächliche Erfahrung beschränken und die Erfahrungsinhalte so verknüpfen, wie sie in der Wahrnehmung, unabhängig vom reflektierenden Denken, gegeben sind: alsdann würde es nur einzelne Fälle einer Verhaltungsweise der Dinge konstatieren und sich zu allgemeinen Sätzen niemals erheben können; oder wenn es weiter gehen wollte, als die thatsächliche Erfahrung reicht, und seinen Erkenntnissen einen höheren Grad von Umfang und Bedeutung zu geben bestrebt wäre, als die Erfahrung zu garantieren vermag: dann hätten solche Erkenntnisse nicht den Charakter des Wissens (knowledge), sondern nur der Wahrscheinlichkeit (probability),*) denn es fehlten ihnen die Merkmale der Notwendigkeit und strengen Allgemeinheit. Diese Eigenschaften besitzen nur diejenigen Erkenntnisse, welche durch analytisches Denken, das nach den formal-logischen Principien der Identität und des Widerspruchs verfährt, gewonnen werden; die Erfahrungserkenntnisse, welche das synthetische Denken erzeugt, haben dagegen im günstigsten Falle nur Wahrscheinlichkeit. Sie sagen nur aus, dass etwas in der Zu-

*) Vergl. Traktat . . . Teil III, Abschn. 2 u. 12.

kunft und in allen übrigen Fällen ebenso sein kann, wie es in einer bestimmten Anzahl ähnlicher beobachteter Fälle gewesen ist, sie können aber nicht sagen, dass es so sein muss; ihre Allgemeinheit ist eine nur angenommene, postulierte, keine strenge Allgemeinheit, die die Möglichkeit des Gegenteils schlechthin ausschlösse; denn das Gegenteil einer Thatsache bleibt immer möglich. Wenn wir also, über eine bestimmte Aufeinanderfolge von Thatsachen durch die Erfahrung belehrt, zwischen ihnen durch das Denken eine Synthese derart stiften wollten, dass wir behaupteten, diese Thatsachen sind nicht nur auf einander gefolgt, sondern werden auch, so lange die Bedingungen dieselben bleiben, immer auf einander folgen, wenn wir uns auch zu der umfassenden Behauptung verstiegen, dass jedes Geschehen auf ein ihm vorhergehendes Geschehen nach einer schlechthin allgemeinen Regel folgt, so würden diese Sätze nur Wahrscheinlichkeitserkenntnisse sein.*) Es würde wahrscheinlich sein, dass wir im Wiederholungsfalle dieselbe Aufeinanderfolge antreffen werden, die wir in den vergangenen Fällen gefunden haben; es wäre wahrscheinlich, dass

*) Es ist klar, dass die Wahrscheinlichkeitserkenntnis bei Hume, entsprechend den Principien seiner Erkenntnistheorie, eine andere Bedeutung hat, als bei uns, die wir nicht auf dem Standpunkt Humes stehen. Für uns ruht dieselbe auf einer logischen Grundlage, sie ist das Ergebnis eines logischen Kalküls; wir haben eine Wahrscheinlichkeitsrechnung, die ein Teil der Mathematik ist, wir stellen Regeln der Wahrscheinlichkeit auf, reden von Wahrscheinlichkeitsgründen, von Graden der Wahrscheinlichkeit, die wir mit vollkommener Sicherheit berechnen. Soweit nun die Wahrscheinlichkeit sich innerhalb des Gebiets unserer blossen Vorstellungen bewegt, ein Objekt der Mathematik ist, würde uns Hume folgen können, weil auch er der Mathematik den Wissenscharakter zuerkennt. Aber er muss uns sofort verlassen, wenn wir es unternehmen, die Ergebnisse der Wahrscheinlichkeitsrechnung zum Zweck der Erkenntnis der Wirklichkeit zu verwenden. Denn wenn wir dies thun, so setzen wir voraus, dass die Regeln der Wahrscheinlichkeit, die wir statuieren, nicht bloss subjektiv-, sondern auch objektiv-gültige Regeln seien, dass die Wirklichkeit sich nach ihnen richte, dass also der Logik unserer Gedanken eine »Logik der Thatsachen« entspreche. Diese Voraussetzung ist aber bei Hume, der die Thatsachen dem Mechanismus der Association preisgiebt, nicht vorhanden. Darum kann bei ihm, wenn es sich um die Wahrscheinlichkeit der Thatsachen handelt, nicht von einer Erkenntnis, sondern nur von einem Gefühl der Wahrscheinlichkeit die Rede sein. Der grössere oder geringere Grad der Wahrscheinlichkeit, dass eine bestimmte Thatsache mit einer anderen bestimmten Thatsache verbunden sein werde, ist nichts anderes, als das stärkere resp. schwächere Gefühl der Erwartung, welches auf einer festeren resp. loseren Association zwischen bestimmten Perceptionen beruht.

das Weltgeschehen ein System von gesetzmässigen Beziehungen zwischen succedierenden Ereignissen darstelle; und diese Wahrscheinlichkeit würde sich steigern im Verhältnis zu der Anzahl erfahrener regelmässiger Successionen, bezw. zu dem Umfang unserer Kenntnis der Wirklichkeit; aber eine Gewissheit über die Wahrheit unserer Voraussetzungen könnten wir auf diesem Wege niemals gewinnen. Denn wir würden stets in banger Erwartung schweben, ob auch die weitere Erfahrung dieselben bestätigen, oder ihnen die Bestätigung versagen werde. Jede negative Instanz, die wir weder vorhersehen, noch deren Eintritt verhindern können, würde unsere allgemeinen Urteile vernichten. Darum hat auch die gütige Mutter Natur in diesem Punkte für den Menschen so vortrefflich gesorgt, indem sie ihm für die Fälle, wo das grübelnde Denken ihn im Stich lässt, in der Unmittelbarkeit des Gefühls, dem unerschütterlichen, naturwüchsigen Glauben, dass aus denselben Ursachen dieselben Wirkungen folgen werden, den untrüglichen Kompass auf den Weg gegeben hat, mit dem er im praktischen Leben sehr gut auskommt. So lässt sich denn über Erfahrungsthatsachen schlechterdings nichts mit Notwendigkeit und strenger Allgemeinheit behaupten, nichts a priori aussagen; alle unsere Erkenntnis derselben ist a posteriori und als solche kein Wissen. Ein Erfahrungswissen könnte es nur dann geben, wenn das Kausalprincip als ein vollkommen sicherer Grundsatz nachgewiesen wäre, wenn man zeigen könnte, es sei nicht anders möglich, als dass im Weltgeschehen umwandelbare Gesetze herrschen; alsdann würde jeder induktiv gewonnene Satz durch das Kausalaxiom die Weihe eines streng allgemeinen Satzes empfangen und ein Glied im System unseres Wissens über die Welt bilden. Aber der Nachweis, dass das Kausalprincip den Charakter eines Axioms besitze, ist bis jetzt nicht geliefert.

So sind wir denn auf denselben Punkt zurückgeworfen, auf dem wir uns befanden, und Humes Ansicht scheint unwiderleglich zu sein. Doch wir wollen den Mut nicht sinken lassen und vorzeitig die Waffen strecken. Denn vielleicht finden wir noch eine feste Position, von der aus wir den Gegner aus dem Felde schlagen können. Und in der That eröffnet sich, wenn wir genauer zusehen, die Aussicht auf eine solche. Und hier ist denn das »punctum saliens« in der kritischen Auseinandersetzung

Kants mit Hume, hier vollzieht sich die grosse Peripetie in seinem Denken.

Leibniz hat den wichtigen Unterschied gemacht zwischen thatsächlichen Wahrheiten (vérités de fait) und notwendigen Wahrheiten (vérités nécessaires); jene gründen sich ihm auf die Beobachtung einzelner Erfahrungsthatsachen, diese haben ihren Grund in der menschlichen Vernunft, bilden den virtuellen Besitzstand der Seelenmonade und gelangen bei Gelegenheit der Affektion unserer Sinne zur Aktualität. Die Erfahrung liefert nur besondere und individuelle Erkenntnisse, die Vernunft ist im Besitz notwendiger und allgemeiner Erkenntnisse. Jene dienen den Vernunftwahrheiten zur Bestätigung, erhalten aber durch dieselben ihre vernunftgemässe Begründung. Nicht nur die Mathematik, sondern auch die Logik, die Metaphysik und die Moral sind nach Leibniz voll solcher Wahrheiten.*)

Dieser Gedanke Leibnizens hat auf Kant einen mächtigen Einfluss ausgeübt.**) Er macht ihn auch zu seinem Eigentum, bildet ihn in einer charakteristischen Weise um, die wir später noch genauer auseinandersetzen werden, und gewinnt auf diese Weise einen Standpunkt, von dem aus er Humes Zweifel sicher widerlegen zu können glaubt.

Dass Urteile, die auf Grund der thatsächlichen Erfahrung gefällt sind, keine Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit in sich schliessen: das giebt Kant seinem Gegner rundweg zu; es ist dies auch die Ansicht Leibnizens gewesen. Es ist ihm ferner klar, dass Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit der Erkenntnisse den analytischen Urteilen eignen. Aber wo ist der Beweis dafür, dass diese Merkmale nur den analytischen Urteilen eigentümlich sind? Wo ist der Beweis dafür, dass alle synthetischen Urteile empirische Urteile, also a posteriori sind? Kann es nicht auch synthetische Urteile geben, und sind solche vielleicht wirk-

---

*) Nouveaux essais . . . Avant-Propos — S. 8 fg.; Buch I, Kap. I, § 1; Buch IV, Kap. II, § 1; Kap. XII, § 1; auch Monadologie § 33.

**) Das leugnet, wie wir glauben, mit Unrecht Kuno Fischer (Gesch. d. neuer. Philos., Bd. III, S. 313) und polemisiert gegen Vaihinger, der mit Recht behauptet, dass Leibnizens »Nouveaux essais« auf Kants Denken einen »übermächtigen Einfluss« ausgeübt haben. Vgl. dazu: Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit — Die Metamorphosen des Apriori; auch Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, S. 30.

lich vorhanden, die nicht a posteriori, sondern a priori sind? Muss denn jede Verknüpfung der Erfahrungsthatsachen durch das Denken an die Erfahrung gebunden sein, sich durch die Erfahrung, die unabhängig vom Denken sich gestalten soll, den Weg weisen lassen und gleichsam post festum erscheinen? Giebt es nicht vielmehr auch Denksynthesen, die unabhängig von der Erfahrung vollzogen werden und doch für die Erfahrung Gültigkeit besitzen, u. z. mit einem Grade von Umfang und Bedeutung, den Synthesen, die auf Grund der Erfahrung gestiftet werden, niemals zu geben imstande sind, also notwendige und allgemeingültige Synthesen? Solche synthesischen Urteile a priori, solche Denksynthesen giebt es nun in der That. Und wenn sich nachweisen lässt, dass die kausale Verknüpfung eine solche Synthesis des Denkens bedeutet, dass das Kausalprincip ein synthetisches Urteil a priori ist: dann ist der Kausalbegriff, den Hume zum »Bastard der Einbildungskraft« gemacht hat, als legitimes Kind des Denkens anerkannt, dann ist auch unser kausales Schliessen, der Lebensnerv der rationellen Wissenschaft, nicht nur als Thatsache hingestellt, sondern auch als logisch gerechtfertigtes Verfahren nachgewiesen. Sobald es also gelingt, die Thatsachen der Erfahrung dem ausschliesslichen Walten der psychischen Mechanik der Association zu entziehen und Logik in dieselbe hineinzubringen, sind Humes Zweifel widerlegt, und die Rechtsfrage der Kausalität und der auf ihr fussenden Erfahrungswissenschaft ist zu ihren Gunsten entschieden.

Kants Auffassung der Kausalität in der kritischen Periode seiner Philosophie ist so sehr abhängig von seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und Principien, die Theorie der Kausalität, die er entwickelt, ein so integrierender Bestandteil seiner Theorie der Erfahrung*), dass es unmöglich ist, dieselbe aus dem Zusammenhang seiner Erkenntniskritik herauszureissen

*) Dass Kants Kritik der reinen Vernunft eine Theorie der Erfahrung sei, wie Cohen meint, diese Behauptung können wir in dieser Ausdehnung nicht als richtig anerkennen. Denn nur ein Teil der Kantischen Kritik, die transscendentale Analytik, ist wirklich eine Theorie der Erfahrung. Die transscendentale Ästhetik und die transscendentale Dialektik dagegen beschäftigen sich mit anderen Problemen. Jene will die Frage nach der Möglichkeit der Mathematik als apodiktischer Wissenschaft beantworten,

und isoliert zu behandeln. Aus diesem Grunde halten wir es für zweckmässig, ehe wir zur Darstellung der Kantischen Ansicht von der Kausalität im besonderen schreiten, zuvor in einem allgemeinen Teil das verschlungene Gewebe seiner Erkenntnistheorie in seine einzelnen Fäden auseinanderzulegen, und zu diesem Zwecke werden wir auf seine Theorie der Erfahrung genauer eingehen müssen. Auf diese Weise werden wir scheinbar von unserem Wege auf eine Zeit lang abgeführt, aber eben nur scheinbar; denn wir werden dadurch mit Kants erkenntnistheoretischen Principien uns bekannt machen und die Gesichtspunkte gewinnen, die sowohl für das Verständnis seiner Theorie der Kausalität als auch für die Beurteilung derselben unumgänglich erforderlich sind.

Kapitel II.

Kants Theorie der Erfahrung nach ihren Grundprincipien dargestellt.

Als Bacon, gegen die fruchtlosen Spekulationen und abstrakten Begriffsspielereien der von Aristoteles abhängigen Scholastik energisch ankämpfend, die Wissenschaft auf den konkreten Boden der Erfahrung stellen und die Erforschung der Natur zum Gegenstand des menschlichen Denkens machen wollte: da war es eine seiner ersten Forderungen die, der menschliche Geist solle sich von den vorgefassten Meinungen über die Natur der Dinge, den Idolen, befreien und mit vorurteilslosem Blick an die Erkenntnis der Wirklichkeit herantreten. Als eine besondere Klasse dieser Götzenbilder führt nun Bacon die „idola tribus" an und äussert sich darüber folgendermassen*): »Die idola tribus haben ihren Grund in der menschlichen Natur, in dem Stamm oder Geschlecht der Menschen selbst. Denn es ist unrichtig, dass der menschliche Sinn das Mass der Dinge sei; vielmehr geschehen alle Auffassungen der Sinne und des Verstandes nach der Natur

eine Frage, die an sich offenbar mit einer Theorie der Erfahrung nichts zu thun hat, diese will die Möglichkeit einer Metaphysik des Übersinnlichen als einer Wissenschaft untersuchen. Kants Kritik der reinen Vernunft ist vielmehr eine Theorie des Wissens und nicht bloss eine Theorie der Erfahrung.

*) Novum Organum, Buch I, Aphor. 41; übers. v. Kirchmann, S. 94.

des Menschen, nicht nach der Natur des Weltalls. Der menschliche Verstand gleicht einem Spiegel mit unebener Fläche für die Strahlen der Gegenstände, welcher seine Natur mit der der letzteren vermengt, sie entstellt und verunreinigt.«

Diese Äusserung gehört zu den merkwürdigsten und folgenschwersten Gedanken, die der in vieler Beziehung prophetische Geist des grossen Engländers als fruchtbare Samen in die Zukunft gestreut hat. Er selbst freilich ist diesem Gedanken nicht weiter nachgegangen, er hat ihn, wie so vieles andere, nur hingeworfen, ohne ihn näher zu untersuchen und tiefer zu begründen; er hat sich die erkenntnistheoretische Bedeutung und Tragweite desselben nicht zum Bewusstsein gebracht. Vielmehr hielt er dafür, dass der menschliche Geist sich aller subjektiven Auffassungsweisen der Wirklichkeit entäussern könne, um als vollkommen ebener Spiegel den Eindrücken der Aussenwelt Aufnahme zu gewähren; er glaubte, dass die unebene Spiegelfläche sich werde so ebnen lassen, dass, ohne die geringste Verzerrung, ein vollkommen adäquates Abbild der Welt auf ihr entstehe; er bedachte nicht, dass auch ein ebener, glattgeschliffener Spiegel seine besondere Natur beibehält, der gemäss er die Strahlen, welche die Gegenstände entsenden, auffängt, bricht und zurückwirft. Dies hat Bacon nicht eingesehen. Darum fordert er für die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur einen »intellectus abrasus«, einen von allen »anticipationes mentis« befreiten Verstand, ein klares, ungetrübtes Weltauge, das innerhalb des Bewusstseins die Welt so schaut, wie sie ausserhalb des Bewusstseins existiert.

Ein scheinbar berechtigtes Verlangen, und doch bei genauerer Überlegung eine undurchführbare Forderung! Denn wenn es sich bloss darum handelte, das menschliche Denken von solchen Anticipationen zu befreien, die mit dem Wesen des Erkenntnisvermögens nicht unzertrennlich verknüpft sind, wenn nur verlangt würde, man solle solche Betrachtungsweisen der Dinge eliminieren, die in der Natur der betrachteten Objekte nicht begründet sind und sich besonders überall dort, die Wahrheit entstellend, einmischen, wo der Mensch mehr mit dem Auge der Phantasie als des nüchternen Verstandes die Welt anschaut: dann wäre Bacons Forderung durchaus gerechtfertigt, und wir könnten wohl sagen, dass wenigstens unser wissenschaftliches Denken von diesen Idolen frei ist. Aber fordern, der menschliche Geist solle sich

aller Anticipationen entschlagen, um als »intellectus abrasus« der Erkenntnis der Wirklichkeit sich hinzugeben: das ist ebensoviel wie dem Menschen zumuten, er solle über seinen eigenen Schatten springen. Denn der menschliche Intellekt ist keine blanke Null, keine »tabula rasa«, kein leeres Blatt Papier, auf dem die reale Welt ihre Schriftzüge malt, sondern er ist ein »organisches Gewächs« mit einem ihn beseelenden Lebensprincip, und dieses Lebensprincip sind eben die bei den Empiristen so verrufenen »anticipationes mentis«. Diese eliminieren wollen, hiesse den Verstand selbst aus der Welt schaffen; und was dann von unserer Wissenschaft, ja, von dem anschaulichen Bild dieser schönen, so realen Welt übrig bliebe, ist schon von berufener Seite zur Genüge gezeigt worden.*) Bacons »intellectus abrasus« ist ein falscher Begriff, concipiert im Kopfe eines Philosophen, der über der energischen Tendenz, den Boden der Wissenschaft von allem üppig rankenden Unkraut zu reinigen, sich selbst vergessen hat. Von ihm gilt dasselbe, was Leibniz von Lockes »tabula rasa« gesagt hat**): er gehört wie diese in das Reich der Phantasiegebilde.

Es ist Kants unsterbliches Verdienst, das philosophische Bewusstsein zu dieser wichtigen Einsicht geführt und die platte empiristische Auffassung vom Wesen unserer Erkenntnis, wie wir glauben, glänzend widerlegt zu haben. Denn zwar sind wir weit davon entfernt, zu behaupten, dass dieser grosse Denker in die Streitfrage zwischen dem Empirismus und dem Apriorismus, die seit Platons genialer Conception***) wie ein roter Faden durch die ganze Geschichte der Philosophie sich hindurchzieht, vollkommen Licht gebracht und das Erkenntnisproblem in völlig befriedigender Weise gelöst hätte; aber dies glauben wir mit Sicherheit sagen zu dürfen, dass durch seine tiefgehenden Untersuchungen der Grundbegriff des Empirismus, der intellectus abrasus, als eine wissenschaftliche Fiktion ist dargethan worden, so dass er

---

*) Vgl. Liebmann, Die Klimax der Theorieen, S. 64 ff., auch Volkelt, Erfahrung und Denken, Abschn. II, Kap. III.

**) Nouv. ess., Buch II, Kap. I, § 2.

***) Wir meinen Platons tiefsinnige, wiewohl in ein mythisches Gewand eingekleidete Lehre von der Erkenntnis als einer Wiedererinnerung, eine Lehre, die den aprioristischen Standpunkt in der Erkenntnistheorie entschieden vertritt, und welche Platon in dem Satze: μάθησις = ἀνάμνησις formuliert hat. Vergl. Zeller, Philosophie der Griechen, II. Teil, I. Abteil., 3. Aufl., S. 696 u. 706 ff.

sich eigentlich nie wieder auf der philosophischen Bühne hätte zeigen sollen. Kant hat nämlich den Gedanken, den Bacon nur obenhin gestreift, in seiner ganzen erkenntnistheoretischen Tragweite erkannt und durchgeführt; er ist mit sichtender Analyse und Kritik in die Tiefen des Erkenntnisvermögens eingedrungen, und was er hier gefunden und ans Tageslicht gefördert hat, das waren die »anticipationes mentis«, vor denen Bacon und die ihm folgenden Empiristen zurückschauderten, das waren die in dem Gattungstypus der menschlichen Intelligenz begründeten Auffassungsweisen der Wirklichkeit; aber nicht als Idole, nicht als Trugbilder, welche die Erkenntnis der Dinge entstellen und verunreinigen, sondern als notwendige Voraussetzungen, als Grundgesetze des Bewusstseins, welche diese Erkenntnis überhaupt erst möglich machen. —

Die exakte Naturforschung bedient sich einer Reihe von Grundbegriffen und principiellen Sätzen als Voraussetzungen, mit deren Hilfe sie das thatsächlich vorliegende Erfahrungsmaterial wissenschaftlich bearbeitet. Der Naturforscher wendet Mathematik auf die Naturobjekte an, zum Zweck einer exakten, quantitativen Bestimmung derselben, in der Voraussetzung, dass die Gegenstände der Erfahrung von der Art sind, dass sie sich restlos in das Netz mathematischer Formeln einfangen lassen; er bedient sich des Begriffs der Bewegung und der phoronomischen Bestimmungen desselben, in der Voraussetzung, dass alles Geschehen in der Körperwelt in der Bewegung teils sichtbarer Massen, teils unsichtbarer Massenpunkte bestehe und sich in letzter Instanz als Mechanik der Atome werde begreifen lassen; er wendet das Trägheitsgesetz an, in der Voraussetzung, dass die Materie gegen Ruhe wie gegen Bewegung sich indifferent verhalte und im Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung so lange verharre, bis eine äussere Ursache sie zur Änderung ihres Zustandes bestimmt; er glaubt, dass das Quantum der Materie in allen Naturprocessen unverändert bleibt, in der Voraussetzung, dass die Veränderung nicht die Substanz der Dinge treffe, sondern nur die Accidentien, die äusseren Relationen zwischen denselben; er ist überzeugt, dass jedes Geschehen in der Natur, jede Veränderung, der gesetzlich eintretende Erfolg konstanter kausaler Beziehungen zwischen den Dingen sei, in der Voraussetzung, dass das Kausalprincip eine allgemeine Gültigkeit besitze.

Mit diesem Begriffsapparat der modernen Naturwissenschaft, den wir soeben in den wesentlichsten Punkten geschildert haben und der seit der Zeit, da Galilei der aristotelischen Physik den Todesstoss versetzt, sich allmählich herausgebildet hat, war Kant wohl vertraut; er ist ja zu Newton in die Schule gegangen und selbst Naturforscher gewesen. Aber er war ausserdem ein Philosoph allerersten Ranges. Neben der umfassenden Kenntnis der positiven Wissenschaften besass er einen eminent kritischen Verstand; und diese beiden Eigenschaften seines Geistes haben ihn dazu befähigt, eine geistvolle Theorie der Erfahrung auszusinnen und dadurch eine Revolution im Reiche der Wissenschaft ins Werk zu setzen, an die vor ihm niemand gedacht hat.

Der Naturforscher verfährt bei seiner Arbeit methodisch und prüfend. Aber was prüft er denn? Nicht die allgemeinen Voraussetzungen über die Natur der Wirklichkeit, nicht die Principien; diese stehen für ihn felsenfest. Er prüft nur die Konsequenzen, die sich aus diesen Voraussetzungen im besonderen Falle ergeben. Er sieht zu, ob der einzelne von ihm beobachtete Fall mit den Voraussetzungen übereinstimmt oder nicht. Stimmt er überein, dann ist der Forscher zufriedengestellt, findet er keine Übereinstimmung, so setzt er seine Untersuchungen so lange fort, bis er die gewünschte Übereinstimmung gefunden hat. Gerade auf diese allgemeinen Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Forschung hat Kant sein kritisches Augenmerk gerichtet.

Was sind diese Grundsätze der exakten Naturwissenschaft? Es ist klar, dass sie Urteile sind, Behauptungen über die Natur der Dinge. Aber von welcher Art sind diese Urteile? Sie sind zunächst keine analytischen Sätze; denn sie betreffen nicht das Verhältnis zwischen unseren Begriffen, sondern die Verhältnisse zwischen den Dingen. Das hat schon Hume mit Rücksicht auf den Grundsatz der Kausalität genügend erkannt und dargethan; Kant dehnt diese wichtige Einsicht auf alle naturwissenschaftlichen Grundsätze aus, und schneidet damit allen Versuchen, lediglich mit Hilfe formal-logischer Principien der Identität und des Widerspruchs die Wirklichkeit zu erkennen, ein für allemal den Weg ab. Die naturwissenschaftlichen Grundsätze sind also synthetische Urteile. Nun sind diese entweder Urteile a posteriori oder Urteile a priori. Jene sind von der Erfahrung abhängig, auf Grund der thatsächlichen Beobachtungen gefällt, diese sind von der Er-

fahrung unabhängig, in der reinen Vernunft begründet; sie sind apodiktische Erkenntnisse mit dem Charakter der Notwendigkeit und strengen Allgemeinheit. Zu welcher Klasse der synthetischen Urteile gehören nun die naturwissenschaftlichen Principien? Einige derselben sind, wenigstens teilweise, von der Erfahrung abhängig, also nicht streng apodiktische Sätze. So der Grundsatz, dass alle Vorgänge in der Körperwelt Bewegungsvorgänge sind, und das Trägheitsgesetz. Denn zwar giebt es eine reine Bewegungslehre, die Phoronomie, welche unabhängig von der Erfahrung durch Kombination geometrischer und chronometrischer Erkenntnisse, die apodiktisch gewiss sind,*) die Gesetze der Bewegung entwickelt; aber in Anwendung auf Naturobjekte setzt der Begriff der Bewegung die Wahrnehmung von etwas Beweglichem, also ein empirisches Datum, voraus, welcher Umstand zur Folge hat, dass dieser Begriff nicht auf das ganze Gebiet der Natur anwendbar ist, sondern nur auf ein Teilgebiet derselben, die Körperwelt, nicht aber auch auf das Seelenleben. Dasselbe gilt von dem Trägheitsgesetz und anderen naturwissenschaftlichen Grundbegriffen; sie setzen sämtlich für ihre objektive Gültigkeit empirische Principien voraus, sind also keine apodiktischen Erkenntnisse.**) Anders verhält es sich mit den mathematischen Principien der Naturwissenschaft, dem Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz und dem Kausalprincip. Der Grundsatz, dass alle Naturobjekte Grössen sind, ihrer Form nach extensive und ihrer Materie nach intensive Grössen, und sich desshalb mathematisch exakt darstellen lassen; der Grundsatz, dass bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharrt und ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert wird; der Grundsatz endlich, dass alle Veränderungen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung geschehen, und dass Substanzen, sofern sie zugleich sind, in durchgängiger Wechselwirkung unter einander stehen***): dies sind Er-

*) Sie sind apodiktisch gewiss, weil sie auf Grund der reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit gewonnen sind.

**) Vrgl. Kritik der reinen Vernunft, Ausg. v. Kehrbach, S. 66 und Prolegomena, § 15.

***) Das sind die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, welche Kant unter den Titeln der Axiome der Anschauung, der Anticipationen der Wahrnehmung und der Analogien der Erfahrung eingeführt hat. Die beiden ersteren fasst er unter dem gemeinsamen Namen der mathematischen Grundsätze zusammen, die letzteren nennt er auch dynamische Grundsätze. Die vierte Klasse der Grundsätze, welche

kenntnisse von apodiktischer Gewissheit, notwendige und allgemeingültige Sätze. Sie stammen nicht aus der Erfahrung, weil diese keine Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit der Erkenntnisse gewährleisten kann; sie haben ihren Grund in der reinen Vernunft und stehen mit Leibnizens notwendigen Wahrheiten auf derselben Erkenntnisstufe. Sie sind in Kants Terminologie synthetische Urteile a priori, oder synthetische Grundsätze des reinen Verstandes, und machen die, von der Erfahrung unabhängige, reine Naturwissenschaft aus. Kant sagt darüber wörtlich*): »Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die a priori und mit derjenigen Notwendigkeit, die zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. . . . . Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erscheinungen. . . . . Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: dass die Substanz bleibt und beharrt, dass alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei u. s. w. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig a priori bestehen.«

Man hat wieder in neuester Zeit das Postulat einer streng voraussetzungslosen Erkenntnistheorie aufgestellt und zu erfüllen gesucht.**) Der Erkenntniskritiker, so meint man, solle bei seinen Untersuchungen ganz voraussetzungslos verfahren; er solle mit allen Sätzen, die den Anspruch erheben, Erkenntnisse zu sein, aufräumen und so zu Werke gehen, als ob es noch überhaupt

---

Kant noch besonders anführt, die Postulate des empirischen Denkens überhaupt, übergehen wir hier absichtlich, weil sie, nach unserem Dafürhalten, keine Grundsätze der Naturwissenschaft sind und auch in Kants Theorie der Erfahrung keine Rolle spielen. Kant hat dieselben mehr der Symmetrie zuliebe, als aus sachlichen Gründen unter die synthetischen Grundsätze gezählt. Denn sie sind vielmehr Definitionen und Erörterungen der Begriffe: Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Sie wollen bestimmen, was in diesen Begriffen liegt und was man in ihnen nicht suchen und aus ihnen herausziehen darf. Sie wenden sich gegen den Missbrauch, den die dogmatischen Rationalisten mit diesen Begriffen in metaphysischer Absicht getrieben haben. Zum anderen Teil sind sie Folgerungen aus den drei ersten Klassen der Grundsätze. Auch der Grundsatz der Wechselwirkung ist, wie wir später zeigen werden, kein besonderer naturwissenschaftlicher Grundsatz, sondern fällt mit dem Grundsatz der Kausalität zusammen.

*) Prolegomena, § 15.

**) Vergl. z. B. Volkelt, Erfahrung und Denken, Abschn. I, Kap. 1 u. 2.

kein Wissen gäbe; er solle zuvor das menschliche Erkenntnisvermögen auf seine Zuverlässigkeit hin prüfen und zusehen, ob der Mensch überhaupt etwas zu erkennen imstande sei; er solle ein radikaler Skeptiker sein so lange, bis er einen Punkt von unzweifelhafter Gewissheit gefunden, auf den gestützt er die Welt aus den Angeln heben könne. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, zu untersuchen, ob eine streng voraussetzungslose Erkenntnistheorie, die, beiläufig gesagt, schon Descartes als Programm für seine Philosophie entworfen hat, aber bekanntlich an seinem Vorhaben gescheitert ist, möglich sei, und sich nicht vielmehr, wie Lotze meint,*) in einem Zirkel bewege. Jedenfalls bleibt Kants Erkenntnistheorie hinter dem Ideal einer strengen Voraussetzungslosigkeit weit zurück. Denn Kant ist weit davon entfernt, das Vorhandensein des Wissens in Zweifel zu ziehen; vielmehr ist er davon fest überzeugt, dass es ein Wissen gebe. Er setzt nicht nur voraus, dass wir imstande sind, überhaupt etwas zu erkennen, sondern er macht auch die bedeutende Voraussetzung, dass wir im Besitz apodiktischer Erkenntnisse sind. »Wir dürfen aber,« äussert er sich über die synthetischen Urteile a priori,**) »die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewissheit wirklich gegeben.«

Danach könnte es scheinen, als ob Kant eigentlich nichts Besonderes geleistet und die Aufgabe des Kritikers schlecht erfüllt hätte. Denn dass die genannten naturwissenschaftlichen Grundsätze wirkliche Erkenntnisse sind und für das gesamte Gebiet der Erfahrung Gültigkeit besitzen, davon ist ja auch der Naturforscher überzeugt. Ob man sie nun synthetische Grundsätze des reinen Verstandes oder anders nennt, ob man ihren Ursprungsort in der reinen Vernunft oder in sonst welcher Quelle findet, das scheint von keiner Bedeutung zu sein, so lange man ihre objektive Gültigkeit einfach voraussetzt oder behauptet und nicht beweist. Denn da kommt der Skeptiker und zweifelt dieselbe an; er stellt an uns die Frage, mit welchem Recht wir diese Voraussetzung machen, er verlangt, wir sollen unsere Behauptung durch sichere Gründe stützen; eher will er uns keinen Glauben

*) Logik, 2. Aufl., S. 525.

**) Prolegomena, § 5, S. 52.

schenken. Denn haben nicht auch die dogmatischen Rationalisten gemeint, es gebe notwendige Vernunftwahrheiten, »Geistesblitze«, die »etwas Göttliches und Ewiges«*) bedeuten? Und doch hat Hume es gewagt, diese Meinung zu erschüttern und den Erkenntniswert dieser Geistesblitze in Zweifel zu ziehen. Wie nun, wenn es mit den synthetischen Grundsätzen Kants dieselbe Bewandnis hätte, wie mit den »veritates aeternae« der dogmatischen Philosophen?

Dieser Tadel würde ohne Zweifel berechtigt sein, wenn Kant sich damit begnügt hätte, das Vorhandensein synthetischer Urteile a priori aufzuweisen, wenn er es dabei hätte bewenden lassen, die genannten naturwissenschaftlichen Grundsätze dieser Klasse der Urteile beizuzählen, und mit diesem Ergebnis die erkenntnistheoretische Untersuchung der Frage nach ihrer Bedeutung geschlossen hätte. So verhält es sich aber keineswegs. Denn Kant bleibt bei diesem Resultat nicht stehen, sondern er geht weiter; er dringt tiefer in das Erkenntnisproblem ein, und was er nunmehr leistet, gehört zur Eigentümlichkeit seiner Erkenntniskritik, mit der er in der Geschichte der Philosophie einzig dasteht.

Die Grundsätze, welche der exakte Naturforscher auf die in der Wahrnehmung gegebenen Erfahrungsthatsachen anwendet, um sie wissenschaftlich zu bearbeiten, haben sich uns z. T. als synthetische Grundsätze des reinen Verstandes, als Erkenntnisse a priori, gezeigt. Wir haben jetzt nicht mehr zu fragen, ob diese Erkenntnisse möglich seien, denn sie sind als wirklich vorhanden dargethan und anerkannt. Aber damit ist nicht alles geleistet. Denn nunmehr erhebt sich die Frage, wie sie möglich seien.**) Welches sind die Bedingungen, die ihre Wirklichkeit ermöglichen? Wir brauchen nur tiefer in diese Frage einzudringen, um uns der hohen Tragweite derselben und der Schwierigkeit, die in ihr liegt, klar bewusst zu werden.

Kant behauptet, dass die Grundsätze der Erfahrungswissenschaft von der Erfahrung unabhängig seien, aus der reinen Vernunft entspringen. Wie der thatsächliche Zustand unseres Erfahrungswissens zeigt, haben sich diese Grundsätze, soweit unsere Erfahrung reicht, als gültig bewährt. Ferner fordert ihr apodik-

---

*) Leibniz, Nouv. essais . . . Avant-Propos, S. 9.

**) Prolegomena, a. a. O.

tischer Charakter, dass sie sich für alle mögliche Erfahrung bewähren sollen und bewähren müssen: niemals und nirgends können Objekte in den Gesichtskreis unserer Erfahrung treten, auf welche diese Grundsätze nicht anwendbar wären. Wie nun! Scheint es nicht mit Recht sonderbar zu sein, dass Sätze, die unabhängig von der Erfahrung sind, Principien der Erfahrungswissenschaft sein sollen? Ist es nicht eine wunderbare Harmonie, dass die Erfahrungsthatsachen mit diesen reinen Vernunfterkenntnissen übereinstimmen? Und ist es nicht eine sich überstürzende Forderung, wenn man verlangt, diese Übereinstimmung müsse ausnahmslos stattfinden? Warum bleiben denn diese synthetischen Grundsätze nicht leere Hülsen, Hirngespinste, mit denen wir uns innerhalb des Bewusstseins herumtummeln müssten, ohne jemals mit ihnen ein Objekt zu erreichen? Wie kommt es denn, dass die Erfahrung sich so gefällig erweist, uns Gegenstände zu präsentieren, auf die wir unsere Grundsätze anwenden können? Warum überrascht sie uns nicht mit Thatsachen, die unseren Grundsätzen nicht gemäss wären, mit denen wir also wissenschaftlich nichts anfangen könnten? Ja, warum kann sie uns mit solchen hartnäckigen und spröden Thatsachen niemals überraschen? Alle diese Fragen vereinigen sich zu der einen grossen Frage, welche Kant als die zweite Hauptfrage seiner Erkenntniskritik aufgestellt hat, und diese lautet: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Diese Frage muss beantwortet, die objektive Gültigkeit der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes muss bewiesen werden, eher können wir keinen Schritt vorwärts thun, weil wir der Gefahr ausgesetzt sind, dass unsere Behauptungen durch den Skepticismus ebenso in die Luft geblasen werden, wie der Glaube der dogmatischen Metaphysiker an das Vorhandensein angeborener Ideen. Mit anderen Worten: Die metaphysische Deduktion der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes muss durch die transscendentale Deduktion derselben gestützt und als wahr dargethan werden.*)

---

*) Unter der metaphysischen Deduktion oder Erörterung versteht Kant diejenige Erörterung eines Begriffs, welche »dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt.« Die transscendentale Deduktion nennt er »die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen«. Jene zeigt, dass wir Erkenntnisse a priori thatsächlich besitzen, diese weist die Rechtmässigkeit, d. h. die objektive Gültigkeit derselben nach. Vrgl. Kritik der reinen Vernunft, S. 51 bezw. S. 104.

Die Übereinstimmung der Erfahrungsthatsachen mit den synthetischen Grundsätzen würde entweder ganz unmöglich oder doch nur rein zufällig und dann vollkommen unbegreiflich sein, wenn die Erfahrung*) von diesen Erkenntnisprincipien unabhängig wäre. Denn alsdann hätten wir auf der einen Seite den reinen Verstand mit seinen Grundsätzen, auf der anderen Seite die Erfahrungsthatsachen. Diese beiden Seiten hätten miteinander nichts zu schaffen, weil sowohl die synthetischen Grundsätze von der Erfahrung unabhängig sind, als auch die Erfahrung von ihnen unabhängig wäre. Wie bei diesem Sachverhalt die beiden Seiten sich jemals decken sollten, wie es jemals gelingen sollte, die Erfahrung zur Erfahrungswissenschaft zu gestalten, dies würde völlig unverständlich sein. Wir könnten nur auf die Thatsache hinweisen, dass es uns bis jetzt gelungen ist, mit unseren Grundsätzen die Erfahrung wissenschaftlich zu bearbeiten; aber eine Erklärung dafür, wie dies möglich sei, und eine Gewissheit darüber, dass uns diese Bearbeitung ausnahmslos gelingen müsse, hätten wir damit nicht gewonnen. Wer nun etwa, um sich aus dieser Schwierigkeit herauszuhelfen, den Versuch machen wollte, die fragliche Übereinstimmung dadurch zu erklären, dass er die Grundsätze als empirische Urteile betrachtete, der würde auf diese Weise zwar die Übereinstimmung derselben mit den Thatsachen der Erfahrung erklären, aber er würde auch dann die naturwissenschaftlichen Grundsätze ihres apodiktischen Charakters berauben. Endlich könnte man noch, um unser Problem zu lösen, zur Lehre

*) Wir bemerken an dieser Stelle, dass der Begriff der Erfahrung bei Kant mehrdeutig ist. Einmal nämlich bedeutet Erfahrung so viel wie Empfindung, andermal so viel wie das in der Wahrnehmung gegebene anschauliche Weltbild, endlich so viel wie Erfahrungswissenschaft. Wenn Kant sagt, dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, aber nicht alle aus ihr entspringt (Kritik, S. 647), so meint er die Erfahrung im ersten Sinne. Wenn er sagt, dass wir die reinen Vorstellungen a priori als klare Begriffe desshalb aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir dieselben in sie gelegt hatten (Kritik, S. 186), so meint er die Erfahrung im zweiten Sinne. Wo er endlich nach apriorischen Principien der Erfahrungserkenntnis sucht, meint er ursprünglich die Erfahrung im dritten Sinne. Diese Mehrdeutigkeit des Begriffs der Erfahrung erschwert, zumal da Kant nirgends klar andeutet, in welchem Sinne er jedesmal die Erfahrung versteht, das Verständnis seiner Erkenntniskritik, hat vielfach zu Missverständnissen seiner Ansichten Anlass gegeben, wie z. B. bei Schopenhauer, und ist auch, wie wir dies später zeigen werden, für Kant selbst die Quelle zahlreicher Irrtümer gewesen.

von der prästabilierten Harmonie seine Zuflucht nehmen und behaupten, unsere Vernunft sei von Natur auf die Erkenntnis der Wirklichkeit angelegt und andrerseits die Wirklichkeit dazu bestimmt, erkannt zu werden; die beiden Seiten stimmen also desshalb überein, weil sie für einander geschaffen sind. Allein diese Hypothese findet Kant unbrauchbar; denn sie löst nicht nur die vorhandenen Schwierigkeiten nicht, sondern fügt denselben auch noch weitere Schwierigkeiten hinzu.*)

So bleibt denn nur eine Möglichkeit der Erklärung übrig, und sie ist folgende: Die Erfahrungsthatsachen können nur dann mit den Grundsätzen des reinen Verstandes korrespondieren und müssen ihnen durchgängig gemäss sein, wenn sie selbst von denselben abhängig sind, wenn diese Grundsätze nicht nur Principien der wissenschaftlichen Erfahrung, sondern auch Principien der Erfahrung überhaupt sind, der Erfahrung, wie sie in der Form des anschaulichen Weltbildes vor aller wissenschaftlichen Reflexion uns in der Wahrnehmung gegeben ist, wenn es ohne diese Grundsätze nicht nur unmöglich wäre, Erfahrungswissenschaft zu treiben, sondern auch unmöglich wäre, überhaupt etwas Objektives, einen Gegenstand, zu erfahren. Dass sie Bedingungen der Erfahrungswissenschaft sind, dass sie die Gewinnung notwendiger und streng allgemeiner Erkenntnisse über Erfahrungsthatsachen ermöglichen: dies ist nur dann begreiflich, wenn diese Grundsätze Bedingungen der Erfahrung selbst sind. Erst dann, wenn der reine Verstand schon in der reflexionslosen Erfahrung wirksam ist und den Thatsachen derselben den Stempel seiner apriorischen Principien aufdrückt, ist es verständlich, warum diese Erfahrungsthatsachen, wenn wir über dieselben reflektieren, unseren wissenschaftlichen Voraussetzungen sich ausnahmslos fügen müssen. Kant sagt**): »Die subjektiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung;« und an einer anderen Stelle***) heisst es: »Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren.«

---

*) Vrgl. Kritik der reinen Vernunft, S. 682 fg.

**) Prolegomena, § 17, S. 76.

***) Ebenda, § 36, S. 100.

Diese Ansicht erscheint nun als überaus dunkel und paradox. Denn man wird verwundert fragen: Was in aller Welt hat der Verstand in der Erfahrung zu schaffen? Kommt diese nicht unabhängig von ihm durch die sinnliche Wahrnehmung einer realen Welt zustande? Wie sollen denn die Erfahrungsthatsachen durch den Verstand der wissenschaftlichen Betrachtung mundgerecht gemacht werden? Um das Dunkle in der Kantischen Ansicht aufzuhellen und das Paradoxe derselben zu mildern, müssen wir uns nunmehr der Frage zuwenden, wie nach Kants Überzeugung der reine Verstand mit seinen Grundsätzen sich in der Erfahrung bethätigt.

Die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes sind allgemeine Urteile über die objektive Gültigkeit bestimmter Begriffe für das gesamte Gebiet der Erfahrung. Diese Begriffe sind: der Begriff der Grösse, der Relationsbegriff von Substanz und Accidenz und der Relationsbegriff von Ursache und Wirkung. Woher stammen nun diese Begriffe? Sie stammen nicht aus der Erfahrung, sie sind nicht empirische Begriffe, wie etwa der Begriff des Menschen, des Tieres, der Pflanze u. s. w. Denn wären sie dieses, so wäre es nicht zu begreifen, wie wir in den Grundsätzen ihre objektive Gültigkeit a priori aussagen könnten; denn wie sollten wir vor aller Erfahrung etwas wissen, was wir erst auf Grund der Erfahrung lernen müssten? Die genannten Begriffe sind also von der Erfahrung unabhängige, reine Erkenntnisse, ebenso wie die synthetischen Grundsätze, deren Prädikate sie bilden. Kant nennt sie desshalb reine Verstandsbegriffe, auch Stammbegriffe des reinen Verstandes oder Kategorien.

Die Verknüpfung der Vorstellungen in einem Urteil geschieht nicht aufs Geratewohl, sondern nach einer allgemeinen Regel, als einem leitenden Gesichtspunkt; es liegt ihr ein bestimmtes Verknüpfungsprincip zu Grunde. So sind z. B. in dem Urteil: »Der Mensch ist sterblich« die beiden Vorstellungen: »Mensch« und »sterblich« nach dem Verhältnis von Ding und Eigenschaft verbunden. Dieses Verknüpfungsprincip, welches in jedem Urteil, gleichsam als Seele desselben, wenigstens implicite, enthalten ist, charakterisiert das Urteil als eine denkende Verknüpfung der Vorstellungen und unterscheidet dasselbe von der mechanischen Verknüpfung der Vorstellungen durch die associierende Einbildungskraft, deren ein solches Princip mangelt.

Wenn wir nun die Urteile, welche der exakte Naturforscher über die Erfahrungsobjekte fällt, analysieren, um die Verknüpfungsprincipien derselben ausfindig zu machen, so begegnen wir den Begriffen der Grösse, der Substanzialität und der Kausalität.*) Der Naturforscher beurteilt die Erfahrungsthatsachen als Grössen, als Veränderungen der beharrlichen Substanz und als notwendig eintretende Effekte gesetzlich wirkender Ursachen. Nehmen wir z. B. das naturwissenschaftliche Urteil, welches das Gesetz aussagt, dass jedesmal, wenn die Temperatur auf 0^0 sinkt, das Wasser gefriert. Was will der Naturforscher in diesem Urteil behaupten? Offenbar nichts anderes, als das kausale Verhältnis zwischen zwei Naturvorgängen, dem Sinken der Temperatur als Ursache und dem Gefrieren des Wassers als Wirkung; er verknüpft diese beiden Erfahrungsthatsachen nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Das Princip, welches dieser Verknüpfung zu Grunde liegt, ist der Begriff der kausalen Relation, das Urteil, welches diese Verknüpfung aussagt, ist ein kausales Urteil.

---

*) Auf die, auch nach unserem Dafürhalten, sowohl im Princip als auch in der Einzelausführung verfehlte Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen der traditionellen Logik, worauf Kant soviel Mühe und Sorgfalt verwendet hat und so grosses Gewicht legt, gehen wir hier nicht ein. Dieselbe zu kritisieren, würde zu weit führen und hiesse überdem Holz in den Wald tragen, da diese Kritik mehr als einmal von berufener Seite in völlig erschöpfender und überzeugender Weise geführt worden ist, so dass wir nicht imstande wären, etwas wesentlich Neues vorzubringen. Wir versuchen, den Gedankengang Kants, ohne Rücksicht auf besagte Ableitung, darzustellen, und glauben, dass dieses sehr gut durchzuführen ist. Auch wird, unserer Ansicht nach, der Wert der Kantischen Theorie der Erfahrung nicht im geringsten vermindert, wenn diese Ableitung als falsch erkannt wird. — Was die Kategorien selbst anlangt, so hat Kant deren zwölf aufgestellt, während wir nur drei anführen. Dieses unser Verfahren bedarf einer Rechtfertigung, die wir im folgenden geben. Es ist unsere Ansicht, dass keineswegs alle von Kant aufgestellten Kategorien die gleiche Bedeutung und den gleichen Wert für seine Theorie der Erfahrung besitzen. Gehen wir nämlich von den Grundsätzen aus, von denen auch Kant, wie die seinen Gedankenprocess so gut reproduzierende Darstellung in den Prolegomena zeigt, ausgegangen ist, und erst auf Grund derselben zur Entdeckung seiner reinen Verstandesbegriffe gelangte, so ergiebt sich, dass die Kategorien der Modalität, entsprechend den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, was wir an früherer Stelle gezeigt haben, für seine Theorie der Erfahrung von keiner Bedeutung sind. Von den Kategorien der Relation spielen zwar alle drei in Kants Theorie der Erfahrung eine wichtige Rolle, aber wir glauben die Kategorie der Wechselwirkung mit derjenigen der Kausalität zusammenfassen zu dürfen, zumal da sich später zeigen wird, dass Wechselwirkung nichts anderes ist, als die richtig verstandene und gefasste Kausalität. Den beiden mathematischen Grundsätzen

Wir sind durch obige Erwägungen zu einem doppelten Resultat geführt worden, und zwar zu folgendem: Die Begriffe der Grösse, der Substanzialität und der Kausalität sind verknüpfende Begriffe, Verknüpfungsprincipien der Erfahrungsthatsachen in naturwissenschaftlichen Urteilen. Andererseits haben sich dieselben Begriffe als reine Verstandesbegriffe erwiesen, deren ausnahmslose Gültigkeit für alle Erfahrung die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes behaupten.

Nun können wir, scheint es, die beiden Ergebnisse unserer Untersuchung kombinieren und folgende Behauptung aufstellen: Die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes besitzen desshalb objektive Gültigkeit, sind Principien der Naturwissenschaft, weil die reinen Verstandesbegriffe Principien der Verknüpfung der Erfahrungsobjekte in naturwissenschaftlichen Urteilen sind. Auf diese Weise wäre, so scheint es, die Frage nach der Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft beantwortet.

Doch halt! Sind wir nicht zu eilig vorwärtsgeschritten, haben wir uns nicht zu leichtfertig über die Schwierigkeiten hinweggesetzt und dadurch einen Ort betreten, wo der Boden unter unseren Füssen wankt? Dies ist nun, wenn wir genauer zusehen, allerdings der Fall. Denn wir behaupteten, dass von der Erfahrung unabhängige, reine Begriffe verknüpfende Begriffe der Erfahrungsthatsachen in naturwissenschaftlichen Urteilen sind. Aber da erhebt sich sofort die Frage, wie sie dieses sein können. Wie kommt es denn, dass die Erfahrungsobjekte sich durch die Begriffe des reinen Verstandes verknüpfen lassen, dass der Verstand an ihnen ausnahmslos solche Merkmale findet, die seinen Begriffen entsprechen? Warum zeigen sie nicht andere Merkmale,

sollen nach Kant je drei Kategorien entsprechen. Da es sich aber bei diesen Grundsätzen um die Anwendung mathematischer Begriffe, also der Grössenbegriffe, auf die Erfahrungsobjekte handelt, so glauben wir, der Kürze wegen, diese sechs Kategorien unter dem gemeinsamen Begriff der Grösse zusammenfassen zu dürfen, und reden kurzweg von der Kategorie der Grösse. — Was die Frage anlangt, ob die Kantischen Kategorien wirklich das sind, was sie sein wollen, nämlich, wie bald ausgeführt werden soll, erfahrungsbedingende Begriffe, so können wir diese Frage hier nicht beantworten, da dies nur in einer besonderen Abhandlung geschehen könnte. Wir bemerken nur, dass nach unserer Überzeugung einzig und allein die Kategorien der Substanz und der Kausalität, freilich in einem anderen, als dem Kantischen Sinne, wirklich Kategorien, d. h. erfahrungsbedingende Begriffe sind. Von der Kausalität werden wir bald ausführlich zu reden haben.

so dass der Verstand an ihnen seine verknüpfende Thätigkeit nicht ausüben könnte und die reinen Begriffe nichts als subjektive Gebilde wären, die nirgends ein ihnen korrespondierendes Objekt in der Erfahrung fänden? Wir sind also auf dieselbe Schwierigkeit gestossen, deren wir bei den synthetischen Grundsätzen begegnet sind. Damals handelte es sich um die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Grundsätze des reinen Verstandes, jetzt handelt es sich um die Rechtsfrage der Begriffe des reinen Verstandes, auf denen diese Grundsätze ruhen. Beide Fragen hängen aufs innigste zusammen, ja, sie bilden, genauer zugesehen, ein und dasselbe Problem.

Was wir durch unsere Ausführungen gelernt haben, ist also dieses: Die transscendentale Deduktion der synthetischen Grundsätze hängt von der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien ab und schliesst dieselbe ein. Die Schwierigkeit, einzusehen, wie die synthetischen Grundsätze Principien der Naturwissenschaft sein können, ist nicht eher gehoben, bis man gezeigt hat, wie die Kategorien verknüpfende Begriffe in naturwissenschaftlichen Urteilen sein können. Die objektive Gültigkeit jener steht und fällt mit der objektiven Gültigkeit dieser.

Wir haben oben bei den synthetischen Grundsätzen gezeigt, dass die Übereinstimmung derselben mit den Erfahrungsobjekten nur dann möglich ist, wenn diese Grundsätze Bedingungen der Erfahrung sind. Dasselbe muss nun auch von den reinen Verstandesbegriffen gelten. Sind sie doch die Prädikate der synthetischen Grundsätze, und was diese im allgemeinen für alle Fälle der wissenschaftlichen Bearbeitung der Naturobjekte fordern, das wird durch jene im besonderen an jedem einzelnen Fall verwirklicht. Die Kategorien müssen also Bedingungen der Erfahrung sein, wenn sie Bedingungen der Erfahrungswissenschaft sein sollen. Die nämlichen Begriffe, vermöge welcher der Verstand, über die Erfahrungsthatsachen reflektierend, dieselben in naturwissenschaftlichen Urteilen verknüpft, müssen Verknüpfungsprincipien der Erfahrungsobjekte vor aller wissenschaftlichen Reflexion sein. Die Erfahrungswelt muss durch die Kategorien so gestaltet werden, einen solchen Charakter erhalten, dass der reflektierende Verstand die Gegenstände derselben seinen Begriffen durchgängig gemäss findet. Derselbe Verstand also, der

reflektierend gegebene Erfahrungsthatsachen verknüpft, muss vor aller Reflexion durch seine verknüpfende Thätigkeit die Erfahrungsgegenstände selbst zustande bringen; ehe er sich als reflektierend bethätigt und bethätigen kann, muss er sich zuvor als objektivierend bethätigt haben.

Dass der Verstand mit seinen Begriffen Schöpfer der Erfahrungswelt sei, dass die Kategorien Bedingungen der Erfahrung seien: diese Behauptung klingt so ungehörig und paradox, dass jeder sich gegen dieselbe sträuben und uns die nämlichen zweifelnden Fragen entgegenwerfen wird, die wir schon einmal vernommen haben, als wir dieselbe Behauptung dahin aussprachen, die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes seien Bedingungen der Erfahrung. Um diese Bedenken und Zweifel zu beseitigen, müssen wir nunmehr unserer Erfahrungswelt näher treten und dieselbe einer kritischen Betrachtung unterwerfen. Wir müssen die Erfahrung analysieren, um zu sehen, »was in ihr liegt«, wir müssen die Elemente herausheben, welche dieselbe zusammensetzen, die Faktoren eruieren, welche zusammenwirken müssen, damit unsere Erfahrungswelt als Produkt sich ergebe. Vielleicht werden wir durch diese Untersuchung finden, dass die Erfahrung nicht so ganz vom Denken verlassen ist, wie man dies vor Kant ohne weiteres angenommen und Hume entschieden geglaubt hat; vielleicht wird sich zeigen, dass derselbe Verstand, der über gegebene Erfahrungsthatsachen denkende Betrachtungen anstellt, schon beim reflexionslosen Aufbau der Erfahrungswelt als unentbehrlicher Faktor wirksam ist. —

Der idealen Welt seiner Gedanken, die nur ein Dasein in der Vorstellung geniesst, pflegt der Mensch die reale Welt der Sachen entgegenzustellen, eine Welt, die ihre unabhängige Existenz hat, eigene Regeln und Gesetze ihrer Daseinsweise, die als etwas Selbständiges dem Menschen gegenüber sich behauptet und ihn zwingt, sie so und nicht anders aufzufassen, so und nicht anders über sie zu denken. Dort, ausserhalb der Sphäre des erkennenden Bewusstseins, im dreidimensionalen endlosen Raum, lagern sich Dinge von der grössten Mannigfaltigkeit der Formen und Qualitäten; dort geschehen Ereignisse, dort gehen Veränderungen vor sich; und diesem bunten Schauspiel, diesem geordneten Weltgetriebe, steht der Mensch als vorstellendes Wesen gegenüber, betrachtet und bildet es in seinem Bewusstsein nach. Die

bestimmte Beschaffenheit und die bestimmte Ordnung unserer Wahrnehmungen ist eine solche und keine andere, weil die reale Welt, die uns diese Wahrnehmungen aufnötigt, diese und keine andere Beschaffenheit hat, diese und keine andere Ordnung im Nebeneinandersein der Dinge und im Nacheinandersein der Ereignisse. So ist denn die Welt gleichsam in zwei Exemplaren vorhanden: einmal als Vorstellungswelt im Bewusstsein, andermal als reale Welt ausserhalb des Bewusstseins; jene ist das adäquate Nachbild dieser, als ihres Vorbildes. Dies die naturwüchsige realistische Ansicht, in der das gewöhnliche Bewusstsein lebt, und zu der auch derjenige, der diesen naiven Glauben nicht mehr teilt, wenigstens in den Stunden der Praxis des Lebens, immer wieder zurückkehren muss.

Allein sobald der Mensch die Stufe der unreflektierten Weltbetrachtung überschritten hat und in das Stadium der philosophischen Besonnenheit eingetreten ist, sobald er eingesehen hat, dass er keine Welt kennt, sondern nur sein Bewusstsein, welches eine Welt vorstellt: dann muss er sich wundern über dieses sein Weltbild, das wie ein hartnäckiges Gespenst in allen Augenblicken seines wachen Lebens ihn auf Schritt und Tritt begleitet und von ihm nicht weichen will, dann muss er die Frage aufwerfen: Wie kommt es denn, dass, während doch alles, was mir bekannt ist, meine eigenen Bewusstseinszustände sind, ein Teil meiner Vorstellungen diesen ausgesprochenen gegenständlichen Charakter zeigt, so dass ich jedesmal, wenn ich meine philosophischen Reflexionen vergesse, mich der Täuschung hingeben muss, als hätte ich mit selbständigen Dingen zu thun? Wie kommt es, dass diese meine Vorstellungen eine unverrückbare Ordnung und einen eindeutig bestimmten Zusammenhang in ihrer Verknüpfung zeigen, während ich doch mit den anderen Vorstellungen nach Willkür schalten und walten kann?

Der hohe Grad der philosophischen Besonnenheit, der diese Fragen erzeugt, ist recht eigentlich erst bei Kant zu finden. Vor Kant hat man diese Fragen nicht aufgeworfen und die Erfahrung nicht zum Problem gemacht. Man achtete dieselbe entweder gering oder betrachtete sie als eine selbstverständliche Thatsache. Die Rationalisten glaubten in den ewigen Vernunftwahrheiten das sichere Mittel zu besitzen, um zur Erkenntnis der Welt vorzudringen; sie wollten durch apriorische Spekulationen das Wesen

der Dinge erfassen, sie kümmerten sich wenig um Erfahrungsthatsachen, die ihnen etwas Untergeordnetes zu sein schienen; wie sollten sie also das Kardinalproblem der Erfahrung der Untersuchung für wert befunden haben! Die Empiristen aber waren zwar ebenso stark in der Lobpreisung der Erfahrung, wie die Rationalisten in der Geringschätzung derselben; aber sie waren weit davon entfernt, den Begriff der Erfahrung unter das Seciermesser der Kritik zu legen; sie begnügten sich mit der Behauptung, dass alle Erkenntnisse aus der Erfahrung stammen; aber was die Erfahrung selbst sei, das haben sie nicht untersucht. Es konnte dies auch nicht anders sein. Rationalismus und Empirismus waren beide dogmatisch: der eine lebte in einem unerschütterlichen Glauben an die Machtbefugnisse der reinen Vernunft, der andere glaubte ebenso fest an die Erfahrung; durch ihre Dogmen geblendet, konnten sich beide zum freien Blick der kritischen Prüfung nicht erheben. Von diesem Vorwurf des Dogmatismus ist nun auch der scharfsinnige Hume nicht ausgenommen. Zwar haben wir oben diesen Denker einen kritischen Empiristen genannt und wollen diese Behauptung auch jetzt nicht zurücknehmen, aber wir müssen sie doch, mit Rücksicht auf Kant, bedeutend einschränken. Denn Hume verfährt kritisch insofern, als er jedesmal genau untersucht, ob eine Vorstellung auf eine entsprechende Wahrnehmung sich zurückführen lässt, er geht kritisch vor, insofern er genau prüft, was die Erfahrung für den Aufbau unseres Wissens über Thatsachen leistet; aber er verfährt dogmatisch, insofern er, abgesehen davon, dass er die unbewiesene Voraussetzung macht, alle unsere Erkenntnisse stammten aus der Wahrnehmung, die Erfahrungswelt als die letzte Thatsache ansieht, vor der er Halt macht und über die er sich nicht zu erheben vermag. Über die Erfahrung hinaus glaubt er keinen sicheren Schritt thun zu dürfen, aber in der thatsächlichen Erfahrung scheint ihm alles sicher und klar zu sein.

Kant ist also der erste, der die Erfahrung zum Problem der Philosophie erhoben hat, und er ist auf dieses Problem gestossen, weil ihn die Frage beschäftigte, was wir über die uns in der Erfahrung gegebene Welt wissen können, ob wir uns in Betreff derselben mit singulären Thatsachen begnügen müssen, wie Hume behauptet hat, oder zu streng allgemeinen Erkenntnissen gelangen können. Um den Umfang und die Bedeutung der Erfahrungs-

erkenntnis festzustellen, musste er ermitteln, was die Erfahrung sei; Hume hat diesen Punkt nicht gehörig untersucht, darum ist er in Betreff jenes zu übereilten und falschen Schlüssen gekommen.

»Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen,« sagt Kant,*) »worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperception.« In diesem Satze ist das Thema und zugleich die Disposition für die folgenden Untersuchungen gegeben, die ihrerseits eine Ausführung und Erläuterung dieses einen Gedankens sein werden. Um aber diesen Untersuchungen mit dem gehörigen Verständnis folgen zu können, müssen wir uns mit Kant auf den bewusstseinsimmanenten Standpunkt stellen. Wir müssen erkennen und festhalten, dass die Erfahrungswelt, welche das Objekt unserer Betrachtungen bildet, vorerst nichts anderes ist, als ein Bild in dem Rahmen unseres Bewusstseins; denn es ist uns zunächst nichts weiter bekannt, als unser Bewusstsein mit seinem Inhalt, und einen Teil dieses Inhalts bildet unsere Wahrnehmungswelt.

An den Gegenständen unserer Erfahrungswelt lassen sich zwei Grundmerkmale, die sie alle miteinander gemein haben, unterscheiden, nämlich Materie und Form. Ihre Materie bilden diejenigen Merkmale, die wir als die sinnlichen Eigenschaften der Dinge bezeichnen, wie Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, Härte u. a. Die Form der Erfahrungsobjekte sind Raum und Zeit. Jedes Ding hat eine bestimmte Gestalt und Grösse, nimmt einen bestimmten Ort im Raume ein und steht in einer bestimmten räumlichen Beziehung zu anderen Dingen. Die Erfahrungsgegenstände zeigen nicht immer dasselbe Gesicht; sie sind nicht starr und unveränderlich, sondern im steten Werden, in fortwährender Veränderung begriffen. Die Dinge wechseln ihre Lage im Raume, sie bewegen sich und sie verändern ihre Eigenschaften. Sie sind jetzt an dem Ort, wo sie früher nicht waren, sie haben jetzt eine Eigenschaft, die sie früher nicht besassen. Werden und Veränderung sind der Grundtypus unserer Erfahrungswelt; die Zeit ist die Form dieser Veränderung, in ihr vollzieht sich aller

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 126 fg.

Wechsel; sie ist die Form des Nacheinanderseins, wie der Raum die Form des Nebeneinanderseins ist.

In die Formen des Raumes und der Zeit gekleideter und durch dieselben geordneter mannigfaltiger Stoff bildet also den Inhalt unserer Erfahrungswelt. Dies ist eine Thatsache des Bewusstseins. Und nun die Erklärung dieser Thatsache, welches ist diese? Wir können uns doch nicht damit begnügen, dass wir ein Weltbild im Bewusstsein haben, sondern wir müssen zu ermitteln suchen, woher wir es haben. Wie kommen wir zu unseren Wahrnehmungen? Diese Frage zerfällt, entsprechend der Unterscheidung zwischen der Materie und der Form der Wahrnehmungen, in zwei Unterfragen. Die erste lautet: woher stammt die Materie unserer Wahrnehmungen? Die zweite lautet: woher stammt die Form unserer Wahrnehmungen? Auf die erste Frage giebt Kant folgende Antwort: Der Stoff der Wahrnehmungen hat seinen Grund in der Affektion unserer Sinnlichkeit von seiten selbständiger, von unserem Bewusstsein unabhängiger Dinge. Die Dinge wirken in der mannigfachsten Weise auf unsere Sinne ein und veranlassen unser »Gemüt«, darauf mit Empfindungen zu reagieren. »Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung.«*) Die Materie unserer Wahrnehmungen sind also die Empfindungen, veranlasst durch Einwirkung der Dinge auf unser Vorstellungsvermögen; unsere Erkenntnis ist in dieser Beziehung empirisch; wir stehen in Abhängigkeit von Dingen, die uns durch die bestimmte Art ihrer Wirkungen den Wahrnehmungsstoff mitteilen.**) Und nun die Form unserer Wahrnehmungen, ist sie auch empirisch, beruht sie auch auf Affektion durch die Dinge? Sind Raum und Zeit Empfindungen? Antwort: Nein! Empfindungen können sie nicht sein, »da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt wer-

---

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 38.

**) Dies ist die zweite ungeprüfte Voraussetzung der Kantischen Erkenntnistheorie. Dass Dinge da sind, die auf uns einwirken, und in unserem Bewusstsein Empfindungen hervorrufen, dies nimmt Kant ohne weiteres an, so wenig diese Annahme mit seinen sonstigen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen in Übereinstimmung zu bringen ist. Wir werden auch später zeigen, dass an dieser Theorie Kants transscendentaler Apriorismus scheitert.

den können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann.«*) Dass die Empfindungen nicht im chaotischen Durcheinander im Bewusstsein sich finden, sondern in bestimmter Ordnung dislociert und an bestimmten Stellen des Raumes lokalisiert erscheinen, dass die Wahrnehmungen in bestimmter Reihenfolge einander succedieren und wir dieser Succession uns bewusst werden: diese Thatsache ist nur so zu erklären, dass Raum und Zeit als Ordnungsprincipien vor aller Erfahrung im »Gemüt« bereit liegen und bei Gelegenheit der Affektion unserer Sinnlichkeit die Empfindungen ihren Gesetzen unterwerfen. Raum und Zeit sind also ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit, die Kant desshalb reine Sinnlichkeit nennt, im Unterschied von der empirischen, deren Modifikationen die Empfindungen sind; sie sind reine Anschauungsformen a priori, subjektive Bedingungen, welche die Anschauung von Gegenständen erst möglich machen.

Empfindungen, die a posteriori gegeben sind, und reine Anschauungsformen sind also die beiden Elemente, welche unsere Erfahrungswelt zusammensetzen. Nun könnte man meinen, dass diese beiden Faktoren für die Konstitution der Erfahrungsobjekte ausreichend sind; denn wenn die reine Sinnlichkeit das Empfindungsmaterial, welches die empirische Sinnlichkeit liefert, durch ihre apriorischen Formen in bestimmte Ordnung gebracht hat, so steht eben auf diese Weise unsere Welt mit ihren Gegenständen als fertiges Produkt im Bewusstsein da. Allein so verhält es sich keineswegs. Denn eben die Ordnung und Formgebung, die wir der Sinnlichkeit zumuten, ist eine Aufgabe, die ihre Leistungsfähigkeit übersteigt. Die Sinnlichkeit ist ein bloss passives Vermögen: sie empfängt nur, aber sie vermag durch sich selbst nichts zu geben, sie ist receptiv nicht spontan; die Natur unseres Weltbildes aber ist von der Art, dass sie auf ein aktives, spontanes Vermögen, auf eine verknüpfende Funktion der Seele hinweist.

Unsere Empfindungen sind so mannigfaltig, wie die Affektionen unserer Sinne; sie bilden eine Vielheit verschiedenartiger Elemente. Ebenso sind die reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, Mannigfaltigkeiten; sie bilden jede für sich eine Vielheit gleichartiger Elemente. Dieses doppelte Mannigfaltige, die Vielheit der Empfindungselemente und die Vielheit der räum-

*) A. a. O., S. 49.

lichen und zeitlichen Elemente, ist nun in den Erfahrungsobjekten zur Einheit verbunden. Unsere Wahrnehmungen sind einheitliche Bilder der Gegenstände, und diese Einzelbilder setzen sich zum Gesamtbild der Welt zusammen, in der jedes Ding seine bestimmte Stelle im Raume, jede Veränderung ihre bestimmte Stelle in der Zeit einnimmt.

Wer bringt nun diese Bilder zustande, wer verknüpft die Vielheit der Elemente zur Einheit? Nicht der Sinn, denn er ist receptiv; er liefert nur das Empfindungsmaterial und die Anschauungsformen, aber er vermag keine Synthese zwischen beiden zu vollziehen; er liefert gleichsam nur die Bausteine, aber er vermag daraus kein Gebäude aufzuführen. Die Synthesis der mannigfaltigen Wahrnehmungselemente zur Einheit der Wahrnehmungsbilder ist vielmehr das Werk der Einbildungskraft, als eines spontanen Vermögens der Seele. Die Einbildungskraft leistet, was die Sinnlichkeit nicht vermag; diese giebt die Elemente, jene setzt diese Elemente zusammen: sie ordnet die Empfindungen nach räumlichen und zeitlichen Verhältnissen und bringt dadurch einheitliche Bilder der Objekte hervor. Raum und Zeit sind also zwar Ordnungsprincipien der Empfindungen; aber als wirksame Principien erweisen sie sich erst in der Hand des synthetischen Vermögens der Einbildungskraft; sie sind Anschauungsgesetze, aber die Unterordnung der Empfindungen unter diese Gesetze geschieht durch die Einbildungskraft. Kant sagt*): »Dass die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird.

Als ein bloss reproduktives Vermögen hat man vor Kant die Einbildungskraft angesehen; dafür hat sie auch Hume gehalten. In Humes Erkenntnistheorie spielt die Einbildungskraft eine grosse Rolle: vermöge ihrer vollziehen wir die kausalen

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 130, Anm.

Schlüsse, und auf ihr beruht unser Glaube an die dauernde und von unseren Perceptionen gesonderte Existenz der Körperwelt.*) Aber die Einbildungskraft ist bei Hume nur reproduktiv. Sie ruft bei Gelegenheit einer Wahrnehmung die Vorstellung, die als wirklicher Eindruck in der thatsächlichen Erfahrung mit der ersteren verbunden war, ins Bewusstsein zurück und vollzieht eine Verknüpfung zwischen beiden. Sie reproduziert also die bestimmte Verbindung von Wahrnehmungen, wie sie die Erfahrung gezeigt hat. Auf welche Weise aber die ursprüngliche Verknüpfung, auf welche die Reproduktion gerichtet und angewiesen ist, zustande kommt, danach hat Hume nicht mehr gefragt; sie war ihm die letzte Thatsache. Dagegen bildet sie für Kant ein Problem; und darum ist bei ihm die Einbildungskraft nicht bloss reproduktiv, sondern auch produktiv. Sie wiederholt die Verknüpfung der Wahrnehmungen nicht nur, sondern sie erzeugt dieselbe. Ja, um jenes leisten zu können, muss sie zuvor dieses geleistet haben: um in bestimmter Ordnung reproduzieren zu können, muss sie diese Ordnung erst geschaffen haben; sie muss der Reproduktion den Weg weisen, auf dem diese sich bewegen soll. Durch ursprüngliche, vor aller Erfahrung an dem Material der Wahrnehmungen vollzogene Synthese liefert die produktive Einbildungskraft das Vorbild, welches die reproduktive Einbildungskraft nachbildet. In Anwendung auf gegebene Objekte also ist die Einbildungskraft reproduktiv; aber ehe die Objekte gegeben sind, müssen sie entstanden sein, und in diesem Entstehungsprocess ist die Einbildungskraft mit ihrer produktiven Thätigkeit wirksam.

Die Erfahrungsobjekte, obwohl sie aus lauter subjektiven Elementen bestehen und nichts anderes sind als Vorstellungen, als Zustände des Bewusstseins, zeigen doch nicht im mindesten diesen zuständlichen, sondern im Gegenteil einen ausgeprägt gegenständlichen Charakter. Es hat gar nicht den Anschein, als sollte unsere Erfahrungswelt nichts weiter sein als ein Bild in dem Rahmen des Bewusstseins; vielmehr scheint es, als hätte sie eine absolute, vom Bewusstsein unabhängige Realität. Dieser Schein ist so natürlich, er drängt sich mit solcher Unmittelbarkeit auf, dass wir alle in ihm befangen sind und es eines besonderen

*) Traktat über die menschliche Natur, Teil IV, Abschn. II.

Aktes der Abstraktion bedarf, um uns von ihm, wenigstens auf kurze Augenblicke, zu befreien. Dazu kommt noch etwas weiteres. Jeder von uns trägt im Bewusstsein sein Bild von der Welt; es giebt so viele Weltbilder, wie viel vorstellende Bewusstheiten es giebt. Und doch stimmen alle diese Bilder mit einander überein, sie sind, obwohl in individuellen Bewusstheiten enthalten, doch nicht individuell, sondern generell; denn es giebt nur Eine Erfahrung, Eine Welt, die uns allen gemeinsam ist. Eine höchst bedeutsame Thatsache; denn auf ihr beruht das einstimmige Zusammenleben und Zusammendenken der Menschen, sie ermöglicht die Einheit in den praktischen, sowie in den theoretischen Bestrebungen der Menschheit, was alles nicht stattfinden könnte, wenn jeder ein individuell gefärbtes Weltbild in seinem Bewusstsein herumtrüge.

Wie lässt sich nun dieser gegenständliche und generelle Charakter der Erfahrungsobjekte erklären? Er lässt sich erklären durch die notwendige und allgemeingültige Verknüpfung unserer Wahrnehmungen. Die Wahrnehmungen haben die Natur selbständiger Gegenstände, weil die Elemente, aus denen sie bestehen, in eindeutig bestimmter, unserer Willkür entzogener und nicht zu ändernder Weise verbunden sind; sie sind nicht individuelle, sondern generelle Bilder der Gegenstände, weil besagte Verbindung in jedem Bewusstsein in derselben Weise vollzogen wird.

Wir haben in der Einbildungskraft das synthetische Vermögen der Seele gefunden. Nun soll diese Synthesis der Einbildungskraft eine notwendige und allgemeingültige Verknüpfung sein. Wodurch erhält sie diese Merkmale? Sie erhält dieselben durch verknüpfende Regeln und Gesetze, denen sie unterworfen ist. Die Einbildungskraft würde blind verfahren, die Wahrnehmungselemente bald in dieser, bald in jener Weise verbinden, in diesem Bewusstsein dieses, in jenem ein anderes Bild des Gegenstandes erzeugen, wenn sie bei ihrer synthetischen Funktion nicht an bestimmte allgemeine Regeln, an feststehende Normen gebunden wäre. Diese allgemeinen Regeln der Verknüpfung der Wahrnehmungen durch die Einbildungskraft sind nun die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien. Kant sagt*): »Die Synthesis überhaupt ist, wie wir zukünftig sehen werden, die blosse Wir-

*) Kritik der reinen Vernunft, § 95.

kung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft.«

In den Prolegomena (§ 18) unterscheidet Kant zwischen Wahrnehmungsurteilen und Erfahrungsurteilen. Jene drücken bloss eine »Beziehung der Wahrnehmungen auf ein Subjekt«, diese eine »Beschaffenheit des Gegenstandes« aus; jene sind Urteile von nur subjektiver, diese dagegen Urteile von objektiver Gültigkeit, d. h. notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse. »Alle unsere Urteile sind zuerst blosse Wahrnehmungsurteile; sie gelten bloss für uns, d. i. für unser Subjekt, und nur hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt, und wollen, dass es auch für uns jederzeit und ebenso für jedermann gültig sein solle.« Wodurch werden nun Wahrnehmungsurteile zu Erfahrungsurteilen, welches sind die Bedingungen, welche die Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem Urteil allgemeingültig machen? Diese Bedingungen sind die reinen Verstandesbegriffe. Durch Subsumtion unter die reinen Verstandesbegriffe werden die Wahrnehmungen in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft und die Wahrnehmungsurteile zur Stufe der Erfahrungsurteile erhoben; nunmehr sind sie nicht bloss Urteile über unsere subjektive, individuelle Auffassung der Dinge, sondern Urteile über die Gegenstände, d. h. Erkenntnisse von allgemeiner, alle urteilenden Wesen bindender Bedeutung. Kant äussert sich darüber wörtlich*): »Wir erkennen durch dieses Urteil**) das Objekt (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe), durch die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen, und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurteile ihre objektive Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern bloss von der Bedingung der Allgemeingültig-

---

*) Prolegomena, § 14.

**) D. h. Erfahrungsurteil.

keit der empirischen Urteile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objektiv.«

Die notwendige und allgemeingültige Verknüpfung gegebener Wahrnehmungen nach den Begriffen des reinen Verstandes in den Erfahrungsurteilen ist aber nur dann möglich, wenn die Wahrnehmungen, ehe das reflektierende Denken sie beurteilt, selbst in notwendiger und allgemeingültiger Weise verbunden sind, d. h. einen gegenständlichen Charakter an sich tragen. Denn die Reflexion ist auf einen gegebenen Erfahrungsinhalt angewiesen, den sie nicht erzeugt, sondern vorfindet; sie schafft nicht die Objekte, sondern bildet dieselben im Denken nach in der Weise, wie sie vorgebildet sind. Hätten aber die Wahrnehmungen, bevor das Denken sich auf dieselben richtet, nicht schon die Natur der Gegenstände, so könnten sie auch nicht als Gegenstände beurteilt, d. h. in Erfahrungsurteilen verbunden werden. Demnach muss die Entstehung der Wahrnehmungen als Gegenständen der Erfahrung denselben Regeln unterworfen sein, wie die Verknüpfung gegebener Wahrnehmungen in Erfahrungsurteilen. Diese Regeln sind aber die reinen Verstandesbegriffe; sie sind die Bedingungen der objektiven Gültigkeit unserer Urteile über Wahrnehmungen, sie müssen auch die Bedingungen der Wahrnehmungen sein. Nun entstehen die letzteren vermöge einer Synthesis ihrer Elemente durch die Einbildungskraft. Die Synthesis der Einbildungskraft muss also durch die Verknüpfungsregeln des reinen Verstandes, die Kategorien, geleitet sein, um Wahrnehmungen zu Erfahrungsgegenständen zu gestalten. Durch vorempirische, transscendentale Funktion verbindet sie die Wahrnehmungselemente in notwendiger und allgemeingültiger Weise, schafft Bilder von gegenständlichem und generellem Charakter und liefert dem reflektierenden Denken das Material, welches durch dasselbe in Urteilen zu Erfahrungserkenntnissen verarbeitet wird. So kann der Verstand reflektierend die Wahrnehmungen unter seine reinen Begriffe subsumieren und Erfahrungsurteile zu-

stande bringen, weil er als objektivierender Verstand vor aller denkenden Reflexion die Wahrnehmungen diesen Begriffen untergeordnet hat. Wir sind also im Besitz einer Erfahrungserkenntnis, wir fällen notwendige und allgemeingültige Urteile über Wahrnehmungsthatsachen, weil wir im Besitz einer Erfahrung sind, als einer notwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung der Wahrnehmungen.*)

Die Wahrnehmungen sind Inhalte des Bewusstseins. Der Grundcharakter des Bewusstseins aber ist die Synthese, die Ver-

---

*) Dass die vorempirische, transscendentale Verknüpfung der Wahrnehmungen durch die Einbildungskraft nach den Regeln des reinen Verstandes eine unbewusste Funktion sei, wie Fischer meint (vergl. dessen Gesch. d. neu. Philos., Bd. III, 3. Aufl., S. 369), lässt sich eigentlich insofern nicht sagen, als Kant sich nirgends des Begriffs des Unbewussten bedient, sondern auf dem Boden des Bewusstseins steht. Wenn wir aber Kants Gedanken in die Sprache der modernen Psychologie, die sich an Leibniz, der den Begriff des unbewussten Seelenlebens zuerst mit voller Klarheit erfasst, angeschlossen hat, übersetzen, dann wird besagte Verknüpfung allerdings nichts anderes bedeuten, als eine unbewusste Funktion der Seele. Nun will Kant zwar, wie er selbst ausdrücklich betont, keine Psychologie, sondern eine Erkenntniskritik schreiben, er will nicht untersuchen, wie die Erfahrung entsteht, sondern was in ihr liegt (vergl. Prolegomena, § 21 a), und darum ist bei ihm auch nirgends von unbewussten Seelenfunktionen die Rede. Aber er kann doch nicht umhin, gegen seine Absicht, Psychologie zu treiben; denn die synthetischen Funktionen, deren Resultat die Erfahrungsobjekte sind, sind als nichts anderes zu verstehen, denn als psychische Processe, und mit Rücksicht darauf dürfte die Ansicht Fischers begründet sein. — Dagegen ist Schopenhauers Auffassung, dass die Verknüpfung der Wahrnehmungen nach den reinen Verstandesbegriffen allein in der Reflexion, durch das abstrakte Denken geschehe, nicht richtig. Schopenhauer hat in diesem Punkte Kant missverstanden und an dessen Ausführungen eine zwar scharfsinnige, aber ungerechte Kritik geübt. Indem er nämlich seine eigene Lehre von der totalen Diversität zwischen der anschaulichen und der abstrakten Erkenntnis unterschiebt, tadelt er Kant, dass dieser die beiden Erkenntnisarten nicht auseinander gehalten, dass er das abstrakte Denken in die Anschauung gebracht, dass er die Anschauung mit dem nichtssagenden Ausdruck, sie sei gegeben, abgefertigt hätte und sofort zur Betrachtung der abstrakten Erkenntnis geschritten wäre u. dergl. (Vergl. dessen Kritik der Kantischen Philosophie, WW. hrsg. v. Grisebach, Bd. I, S. 551 ff.) Allein wer sich in Kants Gedanken vertieft und besonders den Abschnitt über die transscendentale Deduktion der Kategorien aufmerksam durchliest, der wird finden, dass die Kategorien keineswegs bloss Begriffe des reflektierenden, abstrakten Denkens, der deutlichen Begriffserkenntnis, sind, sondern auch Begriffe desjenigen Denkens, das vor aller Reflexion blosse Anschauungen zu Erfahrungsgegenständen gestaltet. Der Verstand spielt eben bei Kant eine doppelte Rolle: er ist reflektierend, gegebene Erfahrungsobjekte beurteilend, und objektivierend, die Erfahrungsobjekte erzeugend. (Vergl. dazu: Laas, Kants Analogien der Erfahrung, S. 287, Anm. 72.)

knüpfung der Mannigfaltigkeit seiner Inhalte zur Einheit. Nun ist diese Einheit von doppelter Art: sie ist entweder eine zufällige und darum wieder auflösbare, oder eine notwendige, unauflösbare Einheit. Die Wahrnehmungen sind entweder so verbunden, wie sie zufällig zusammengeraten, oder sie sind so verbunden, wie sie notwendig zusammengehören. Im ersteren Falle ist die Verbindung der Willkür des vorstellenden Subjekts unterworfen: die Wahrnehmungen können aus der Verbindung wieder heraustreten und in einer anderen Kombination verbunden werden; im letzteren Falle ist die Verbindung der subjektiven Willkür nicht unterworfen: die Wahrnehmungen können nur in einer bestimmten und in keiner anderen Kombination verbunden vorgestellt werden. Die Einheit in der Verknüpfung ist eine zufällige, wenn die Wahrnehmungen im empirischen Bewusstsein, sie ist eine notwendige, wenn die Wahrnehmungen in einem »Bewusstsein überhaupt« verbunden werden.

Bewusstsein überhaupt! Dieses Wort klingt etwas rätselhaft und mysteriös. Es gehört auch zu denjenigen Begriffen der Kantischen Philosophie, welche in der Epoche der nachkantischen Spekulation eine grosse, aber, man muss sagen, verhängnisvolle Rolle gespielt haben. Fichte war es nämlich, der in dem Streben, aus Kant, dem »halben Menschen«, einen ganzen Menschen zu machen, dessen »Bewusstsein überhaupt« zum Rang einer weltschaffenden Substanz erhoben hat, deren Modifikationen die einzelnen individuellen Bewusstheiten sein sollten. Dasselbe ist ihm das absolute Ich, »die Eine grosse Einheit des reinen Geistes, in der alle Individuen eingeschlossen sind«. Seinen Kulminationspunkt erreichte dieser Umwandlungsprocess in Hegels Philosophie, der, ins realistische Fahrwasser einlenkend, Fichtes absolutes Ich zur absoluten Vernunft umgedeutet hat, die nicht bloss die Vorstellung der Welt aus sich herausspinnt, sondern auch die reale Welt mit Haut und Haaren aus sich gebiert.

Nun, dergleichen extravagante Theorien lagen natürlich dem nüchternen und besonnenen Kant fern. Sein »Bewusstsein überhaupt« ist nicht der reine Geist, der als Substanz in den individuellen Bewusstheiten lebt und hier eine gemeinsame Weltvorstellung zusammenwebt, sondern es ist das Selbstbewusstsein, das vorstellende Subjekt, welches im ununterbrochenen Wechsel der Bewusstseinszustände als dasselbe beharrt.

Unser Seelenleben verläuft in einzelnen Bewusstseinsmomenten. Nun würde die Aufeinanderfolge der Bewusstseinsmomente eine diskontinuierliche Reihe bilden, das Seelenleben würde keinen Zusammenhang haben, sondern in einzelne Phasen zerrissen sein, wir hätten nur ein Augenblicksbewusstsein und wären auf dessen jeweiligen Inhalt, der ohne jede Beziehung zu den Inhalten der vorhergegangenen Bewusstseinsmomente in isolierter Abgeschiedenheit dastünde, beschränkt, wenn die Seele nicht die Fähigkeit besässe, dieser Aufeinanderfolge den Charakter der Kontinuität zu verleihen und die succedierenden Bewusstseinsinhalte zu einander in Beziehung zu setzen. Diese Kontinuität, diese Beziehung, ist aber notwendig, wenn unsere Erlebnisse zur Einheit einer persönlichen Lebensgeschichte sich gestalten sollen; sie ist notwendig, wenn die Vielheit der auf einander folgenden Wahrnehmungen nicht eine abgerissene Vielheit bleiben, sondern zur Einheit der Erfahrung sich zusammenfügen soll. Welches sind nun die Bedingungen, welche die Kontinuität in der Aufeinanderfolge der Bewusstseinsmomente und die Beziehung ihrer Inhalte auf einander, worauf diese Kontinuität beruht, möglich machen? Die Bedingungen sind folgende: Das »Gemüt« muss imstande sein, die Wahrnehmungen, die es früher hatte, die aber aus dem Bewusstsein bereits entschwunden sind, um durch neue ersetzt zu werden, wieder ins Bewusstsein zurückzurufen, d. h. zu reproduzieren. Allein damit wäre nicht alles geleistet. Denn durch die Reproduktion würde zwar der Inhalt des vorangegangenen Bewusstseinsmoments dem folgenden gegenwärtig sein, aber eben nur als sein Inhalt. Dass dieser Inhalt kein neuer, sondern nur ein wiederholt vorgestellter ist, ergiebt sich erst dann, wenn das »Gemüt« die weitere Fähigkeit besitzt, in den reproduzierten Wahrnehmungen dieselben wiederzuerkennen, welche es schon einmal erlebt hat, d. h. ihre Identität zu statuieren. Endlich muss das »Gemüt« imstande sein, die Wahrnehmung, die jetzt zum ersten Mal ins Bewusstsein tritt, mit den früheren Wahrnehmungen als zusammengehörig zu begreifen.*) Wie ist nun aber die Erkenntnis der Identität und der Zusammengehörigkeit der Wahr-

*) Die beiden letzteren Funktionen des »Gemüts« hält Kant nicht auseinander, sondern betrachtet sie — u. z. mit Recht, wie wir bald sehen werden, — als ein und dieselbe Funktion, die er »Synthesis der Recognition im Begriff« nennt.

nehmungen möglich? Sie ist nur unter der Bedingung möglich, wenn es eine Form des Bewusstseins giebt, die dem unaufhaltsamen Fluss des psychischen Geschehens nicht unterworfen ist, sondern als beharrlicher Träger desselben sich erhält, ein identisches Bewusstsein, das sich durch alle Bewusstseinsmomente konstant hindurchzieht und sie sämtlich beherrscht, wenn also das vorstellende Subjekt nicht in jedem Bewusstseinsaugenblick ein anderes, sondern in allen dasselbe ist. Wir erkennen die Identität und die notwendige Zusammengehörigkeit der Wahrnehmungen und ordnen ihre in der Form der Zeit auseinandergezogene Vielheit zur Einheit einer kontinuierlichen Erfahrung zusammen, weil wir, die wir jetzt vorstellen, dieselben sind, die wir früher vorgestellt haben. Die mannigfaltigen Wahrnehmungen gehören zusammen, weil sie, obwohl Inhalte verschiedener Bewusstseinsmomente, doch in Wahrheit ein und demselben Bewusstsein angehören; sie sind unter einander verwandt, sie zeigen »Affinität«, d. h. sie erweisen sich als integrierende Bestandteile eines einheitlich geordneten Weltbildes, als Glieder eines Organismus, weil sie im verwandtschaftlichen Verhältnis zu dem identischen Bewusstsein stehen, dessen Zustände sie sämtlich sind. So beruht denn die Einheit der Erfahrung, die Identität und der Zusammenhang ihrer Objekte, auf der Einheit und Identität des Selbstbewusstseins und würde ohne dieselbe in ein Aggregat zusammenhangsloser Perceptionen, in ein »Gewühle von Vorstellungen« auseinanderfallen.

Die Erkenntnis der Identität und der Zusammengehörigkeit der Wahrnehmungen, worauf ihre Verknüpfung zu Erfahrungsobjekten beruht, ist nicht das Werk der Reflexion. Nicht mit bewusster Absicht, nicht vom Gedanken des Zwecks, eine Erfahrungserkenntnis zu besitzen, geleitet, ordnen wir, etwa nach einem uns vorschwebenden Plan und Musterbild, das Chaos der mannigfaltigen Perceptionen und gestalten es zum Kosmos der Erfahrungswelt, sondern diese eindeutig bestimmte Ordnung der Wahrnehmungen finden wir als Thatsache unseres Bewusstseins vor. Wir erfahren die Dinge und Ereignisse schon in derjenigen Beschaffenheit und demjenigen notwendigen Zusammenhang, der ihnen den Charakter selbständiger Gegenstände verleiht und sie von blossen Vorstellungsobjekten und Phantasiegebilden unterscheidet. Die Identität und die Zusammengehörigkeit der Wahr-

nehmungen muss also vor aller Erfahrung erkannt werden, durch eine vorempirische, ursprüngliche oder transscendentale Funktion der Seele, und es müssen die Wahrnehmungen vor aller Erfahrung durch eine apriorische Synthesis verknüpft werden. Somit beruht die wirkliche Ordnung der Wahrnehmungen im empirischen Bewusstsein, dem wechselnden Träger der Erfahrungsinhalte, auf der transscendentalen Ordnung derselben in demjenigen Bewusstsein, welches als beharrlicher Träger dem empirischen zu Grunde liegt. Darum nennt Kant dieses identische Bewusstsein die transscendentale Apperception oder die transscendentale Einheit der Apperception. Er sagt*): »Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauung vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die transscendentale Apperception nennen.«

Welches ist nun das seelische Vermögen, wodurch das vorstellende Subjekt die Identität und die Zusammengehörigkeit der Wahrnehmungen erkennt? Diese Frage ist von grosser Bedeutung. Denn erst durch Beantwortung derselben erhält der Begriff des Bewusstseins überhaupt oder der transscendentalen Apperception seine nähere, inhaltsvolle Bestimmung und wird der Gefahr entzogen, sich zu einem leeren Wort zu verflüchtigen.

Was zunächst die Sinnlichkeit anlangt, so ist nicht schwer einzusehen, dass diese die erwähnte Aufgabe nicht zu erfüllen vermag. Denn die Sinnlichkeit empfängt nur Eindrücke, aber was sie empfängt, ist ihr gleichgültig. Ob die Eindrücke, die sie jetzt empfängt, mit den früher empfangenen identisch sind oder nicht, ob die einzelnen Perceptionen zu einem Ganzen als dessen Bestandteile zusammengehören oder nicht, dies vermag die Sinnlichkeit nicht zu entscheiden, weil sie als receptives Vermögen auf die jeweilig gegebenen Perceptionen, bei denen sie es bewenden lässt, beschränkt bleibt und über diese beschränkte Sphäre sich nicht zu erheben vermag, weil sie nicht einmal imstande ist, die mannigfaltigen Eindrücke zur Einheit zu verknüpfen, geschweige denn, dass sie dieselben nach ihrer Zusammengehörigkeit zu verknüpfen imstande wäre.

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 121.

Aber vielleicht ist die Einbildungskraft dasjenige Vermögen, welches die gewünschte Leistung auszuführen in der Lage ist? Doch auch dies ist nicht der Fall. Denn zwar ist die Einbildungskraft ein synthetisches Vermögen: sie reproduziert frühere Wahrnehmungen und verknüpft dieselben mit den gegenwärtigen; aber ob die reproduzierten Wahrnehmungen mit den einst percipierten identisch oder von ihnen verschieden sind, ob die verknüpften Wahrnehmungselemente notwendig zusammengehören oder nur zufällig zusammengeraten sind, dies vermag die Einbildungskraft nicht zu erkennen, weil sie an sich eine rein sinnliche, blind wirkende Funktion der Seele ist; sie ist auf das von der Sinnlichkeit ihr dargebotene Material angewiesen und nimmt dasselbe in ihre synthetische Thätigkeit so auf, wie es ihr geboten wird. Sie verbindet nur, aber was sie verbindet und wie sie es verbindet, das ist ihr gleichgültig.

Hume ist bei der Erörterung des Problems, worauf sich unser Glaube an die dauernde und von unseren Perceptionen gesonderte Existenz der Körperwelt gründe, auf die Frage gestossen, wie wir dazu gelangen, unseren Perceptionen, trotz ihrer Unterbrechung, Identität zuzuschreiben. Und er glaubt diese Frage dahin beantworten zu müssen, dass weder die Sinne noch die Vernunft uns zu dieser Ansicht verleiten, sondern einzig und allein die Einbildungskraft. Weil nämlich die Einbildungskraft, bei der Aufeinanderfolge ähnlicher Wahrnehmungen, wegen der associativen Beziehung zwischen denselben, in ungehemmter Weise an ihnen fortgleitet, desshalb verwechseln wir die Aufeinanderfolge mit der Identität und bilden uns ein, die Wahrnehmung, die wir jetzt percipieren, sei dieselbe, die wir früher percipiert haben.*) Nun wohl! Hume glaubt überall, wo es sich um die Erklärung der Natur unserer Weltvorstellung handelt, mit der Einbildungskraft auskommen zu können; sie muss bei der Lösung der schwierigsten erkenntnistheoretischen Probleme herhalten, sie ist die Tausendkünstlerin, welche die verwickeltsten Aufgaben spielend löst. Allein im vorliegenden Falle dürfte Hume denn doch seinem Lieblingsvermögen zu viel zugemutet haben. Denn es ist nicht abzusehen, wie das ungehemmte Fortgleiten der Einbildungskraft in unserer Seele mehr erzeugen sollte, als ein Lust-

---

*) Vrgl. Traktat . . . Teil IV, Abschn. 2, besond. S. 266 ff.

gefühl, das wir jedesmal, mehr oder weniger deutlich, erleben, wenn unsere psychischen Kräfte in ungehinderter Weise zur Ausübung gelangen. Die Vorstellung der Identität dagegen lässt sich daraus nicht ableiten; sie ist nicht der geradlinige Effekt der Funktion der Einbildungskraft, nicht eine Einbildung und Fiktion, sondern die selbsteigene Conception eines höheren Seelenvermögens, das, weit entfernt, sich von der Einbildungskraft täuschen und in die Irre führen zu lassen, vielmehr ihr zum Wegweiser dient, damit sie sich nicht ins Regel- und Gesetzlose verirre. Dieses Vermögen, welches Hume bei Seite geschoben, oder doch als Appendix der allmächtigen Einbildungskraft behandelt hat, ist nun kein anderes, als das Vermögen des Denkens oder der Verstand.

Wenn wir uns in das Wesen des Denkens vertiefen, so finden wir, dass eine seiner Grundeigenschaften der wandellos treue Identitätscharakter ist. Die Objekte des Denkens zeigen Festigkeit und Konstanz; jeder Denkinhalt wird als etwas Für-sich-Seiendes, von anderen Inhalten Unterschiedenes festgehalten und mit dem Bewusstsein seiner Dieselbigkeit wiederholt. Die Vorstellungen wechseln als Zustände des Bewusstseins, als Inhalte des Denkens wechseln sie nicht: ihr Bewusstsein ist der Form der Zeit unterworfen, nicht aber das, was sie bedeuten; denn was einmal Gegenstand des Denkens geworden ist, das gilt nicht für einen Moment des Bewusstseins, sondern das gilt für immer, erhaben über alle zeitlichen Schranken.

Die Funktion des Denkens besteht in der Verknüpfung der Vorstellungen; das Denken ist ebenso wie die Einbildungskraft ein synthetisches Vermögen der Seele. Während aber die Einbildungskraft die Vorstellungen nach ihrem äusseren Zusammensein verbindet, verbindet das Denken dieselben nach ihrem inneren Zusammengehören. Jene rafft ohne Wahl alles zusammen, was die Sinne ihr jeweilig darbieten, dieses trifft in dem sinnlichen Material eine bestimmte Wahl; jene verfährt bei ihrer Synthesis planlos, ohne feststehende Regeln, dieses bei der seinigen planvoll, nach allgemeinen Regeln, denen es die Vorstellungen unterordnet und dadurch dieselben zu einander in Beziehung setzt. Würde der Identitätscharakter das Wesen des Denkens erschöpfen, dann würden die Denkobjekte eine Vielheit konstanter, von einander unterschiedener und desswegen völlig isolierter, je für

sich stehender Inhalte bilden; weil aber das Denken zugleich den Charakter der synthetischen Funktion besitzt, so werden seine Objekte, unter vollständiger Wahrung ihrer Konstanz, aus dem Zustand ihrer Isoliertheit herausgehoben und nach Massgabe bestimmter Regeln miteinander verbunden.

Identität der Vorstellungen und Verknüpfung derselben nach ihrer, allgemeinen Regeln unterworfenen Zusammengehörigkeit haben sich uns als die beiden charakteristischen Merkmale des Denkens erwiesen. Nun ging die Frage, deren Beantwortung wir uns vorgenommen haben, dahin, welches das Vermögen sei, wodurch das bleibende Subjekt des Vorstellens, die transscendentale Apperception, die Identität und die Zusammengehörigkeit der einzelnen Wahrnehmungen erkennt. Diese Frage ist nunmehr beantwortet: das Vermögen, welches wir gesucht haben, kann nur das Denken sein; denn dieses erfüllt durch seine Natur die beiden Forderungen, die wir an das gesuchte Vermögen gestellt haben.

Somit ist die transscendentale Apperception eine denkende, intellektuale Funktion der Seele, sie ist das Denken selbst, die menschliche Intelligenz. Im Unterschied von dem wandelbaren empirischen Bewusstsein, der Summe der einzelnen auf einander folgenden Bewusstseinsmomente, ist sie das unwandelbare identische Bewusstsein, das von allem Wechsel der Zeit unberührte »stehende und bleibende Selbst«; aber identisches Bewusstsein ist sie nur desshalb, weil sie denkendes Bewusstsein ist; ihren Identitätscharakter empfängt sie vom Denken, welches ihr innerstes Wesen bildet, und das in der Konstanz seiner Inhalte und der Unwandelbarkeit seiner Regeln, nach denen es diese Inhalte zu einander in Beziehung setzt und verknüpft, als ein »Nunc stans« sich über den rastlosen, alles vernichtenden Strom der Zeit erhebt und in gewissem Sinne eine Negation desselben ist.

Der Entstehungsprocess der Erfahrungsobjekte stellt sich nach allem, was wir ausgeführt haben, folgendermassen dar: Die mannigfaltigen, durch die Sinnlichkeit, bei Gelegenheit ihrer Affektion durch die Dinge, entwickelten Empfindungen werden vermöge der reinen Anschauungsform des Raumes zu äusseren Erscheinungen. Diese Erscheinungen bilden aber an sich eine ungeordnete Vielheit in atomistischer Vereinzelung stehender Perceptionen und werden erst durch die synthetische Funktion der

Einbildungskraft zur Einheit verbunden, dadurch dass die Einbildungskraft die Erscheinungen einzeln auffasst und die aufgefassten Teile zum Ganzen zusammenfasst; die Einbildungskraft apprehendiert und associiert die Erscheinungen. Nun ist die Zeit die allgemeine Form des Bewusstseins; in ihr muss sich alles, was Inhalt des Bewusstseins ist, darstellen. Die Erscheinungen sind Inhalte des Bewusstseins; also sind sie der Form der Zeit unterworfen. Das Wesen der Zeit aber ist die Succession, die Aufeinanderfolge ihrer Momente: in der Zeit ist jeder Augenblick nur, sofern er den vorhergehenden vertilgt hat, um selbst wieder ebenso schnell vertilgt zu werden. Was von der Zeit als solcher gilt, das gilt natürlich auch von ihrem Inhalt, also in unserem Falle von den Erscheinungen. Die Erscheinungen succedieren: die vorhergehenden sind aus dem Bewusstsein verschwunden, wenn die folgenden ins Bewusstsein treten. Die Apprehension der Erscheinungen durch die Einbildungskraft ist demnach successiv; die Mannigfaltigkeit derselben kann nicht simultan, in Einem Apprehensionsakt, aufgefasst werden, weil sie nicht zugleich gegeben ist, sondern in einer Zeitreihe nach und nach zum Bewusstsein kommt. Nun wird die Vielheit der successiv apprehendierten Erscheinungen durch die Synthesis der Einbildungskraft zur Einheit der Wahrnehmungsbilder verbunden; die Apprehension findet in der Association, zu deren Zweck sie allein vorgenommen war, ihren Abschluss. Allein diese Synthesis ist, wegen der eigentümlichen Natur der Zeit, an welche die Apprehension gebunden ist, unausführbar. Denn sobald die Einbildungskraft zur Apprehension der folgenden Erscheinung fortschreitet, hat sie die vorhergehende schon verloren; dieselbe ist in den Abgrund der Vergessenheit gestürzt, und die Einbildungskraft scheint auf die jeweilig apprehendierte Erscheinung beschränkt zu sein. Durch ihre apprehendierende Thätigkeit soll die Einbildungskraft für ihre associierende, Einheit und Zusammenhang stiftende Funktion das Material liefern, indess ihr dieses Material unter den Händen zerrinnt und sie vor der unausführbaren Aufgabe steht, einen »Strick aus dem Sande zu drehen«. Diesem im Wesen der Zeit begründeten Übelstand kann nur durch eine der vernichtenden Tendenz derselben entgegenwirkende Funktion der Seele abgeholfen werden, und diese Funktion ist die Reproduktion. Vermöge der reproduktiven Thätigkeit ruft die Einbildungskraft,

bei der Apprehension jeder folgenden Erscheinung, die vorhergehende, unbewusst gewordene, wieder ins Bewusstsein zurück; sie vergegenwärtigt sich in Einem Akt des Bewusstseins alle nach einander aufgefassten Perceptionen und hat nach Ablauf der Successionsreihe derselben das ganze Material beisammen, welches sie nun zur Einheit eines Bildes verknüpft. Allein da erhebt sich wieder eine Schwierigkeit, welche der Synthesis der Einbildungskraft den Weg zu verlegen droht. Indem nämlich die Einbildungskraft sich in jedem folgenden Zeitmoment den Inhalt der vorhergegangenen Momente vergegenwärtigt, hat sie zwar schliesslich die Vollständigkeit der Reihe der Erscheinungen erreicht; aber sie kann die ihr vorschwebende Mannigfaltigkeit derselben doch nicht ohne weiteres zur Einheit zusammensetzen. Denn um zur Einheit verbunden werden zu können, müssten sich die Erscheinungen als zur Einheit gehörig, als Teile eines Ganzen, erweisen. Das Bewusstsein, welches die Erscheinungen zusammen vorstellt, müsste dieselben nicht nur als seinen Inhalt haben, sondern zugleich wissen, dass dieser Inhalt durch die succesive Apprehension der Einbildungskraft zustande gekommen ist. Dies wäre aber nur dann der Fall, wenn die reproduzierten Erscheinungen mit den früher apprehendierten als identisch erkannt wären. Dazu wäre aber Identität und Einheit der Funktion der Einbildungskraft erforderlich: Der Akt, durch welchen die Einbildungskraft die Erscheinung reproduziert, und der Akt, wodurch sie dieselbe apprehendiert hat, müssten identische Akte sein, und es müsste die Einbildungskraft, beim Durchlaufen der Reihe der Erscheinungen, von einem einigenden Princip begleitet werden. Dies wäre aber nur möglich unter der Bedingung der Identität und Einheit des Bewusstseins. Das Bewusstsein, welches die Reproduktion der Erscheinungen begleitet, müsste mit dem Bewusstsein, welches die Apprehension derselben begleitete, identisch sein, und ein einiges Bewusstsein müsste die Funktion der Einbildungskraft durchdringen. Allein das Postulat eines identischen und einheitlichen Bewusstseins ist, soweit wir jetzt sehen, nicht erfüllt. Denn das empirische Bewusstsein, der Träger der Erscheinungen, ist dem Wechsel in der Zeit, die seine Form bildet, unterworfen, also nicht identisch, sondern in jedem Augenblick ein anderes, nicht ein einiges Bewusstsein, sondern eine Vielheit von Bewusstseinsmomenten. So sind denn, nach Ablauf

der Apprehensionsreihe, vermöge der Fähigkeit der Reproduktion, die mannigfaltigen Erscheinungen im empirischen Bewusstsein zwar vollständig gegeben, aber doch nicht als Bestandteile eines einheitlichen Wahrnehmungsbildes; ihre Vielheit ist da, aber es fehlt das einigende Band, welches diese Vielheit umschlingen soll. Trotz der Fähigkeit der Reproduktion ist also die Association, worin die Funktion der Einbildungskraft sich vollenden soll, unmöglich. Wodurch wird sie nun ermöglicht? Sie wird ermöglicht durch die Fähigkeit der Recognition. — Dem wandelbaren empirischen Bewusstsein liegt das unwandelbare transscendentale Bewusstsein zu Grunde; alles verschiedene empirische Bewusstsein ist in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden. Dass unser Bewusstsein fortwährend wechselt, dies ist nur ein Schein, begründet in unserer an die Form der Zeit gebundenen Anschauungsweise; als Erscheinung ist es in zeitliche Schranken gebannt, aber sein Wesen bleibt davon unberührt, es wechselt nicht, sondern ist immer dasselbe. Die Inhalte des empirischen Bewusstseins sind also nur scheinbar Inhalte verschiedener Bewusstseinsmomente, in Wahrheit gehören sie ein und demselben Bewusstsein an, der transscendentalen Apperception. Demnach ist das Bewusstsein, welches die Erscheinungen als reproduzierte Inhalte vorstellt, mit dem Bewusstsein, welches ihre Apprehension begleitete, identisch; durch sämtliche Akte der Einbildungskraft zieht sich ein einiges Bewusstsein hindurch und verleiht ihrer aus einander gerissenen Vielheit Einheit und Zusammenhang. Nun hat sich uns durch unsere frühere Untersuchung ergeben, dass die transscendentale Apperception, das identische einheitliche Bewusstsein, eine intellektuale Funktion der Seele ist; wir haben in ihr das Denken erkannt. Die Apprehensions- und Reproduktionsakte der Einbildungskraft sind also, als vom identischen Bewusstsein durchdrungene Akte, Denkakte; die Erscheinungen, welche die Einbildungskraft apprehendiert und reproduziert, sind, als Inhalte des identischen Bewusstseins, Denkinhalte; sie werden nicht bloss percipiert, d. h. sinnlich aufgefasst, sondern auch appercipiert, d. h. denkend vorgestellt. Das Denken begleitet die Einbildungskraft auf jedem Schritt ihrer Bahn, es durchdringt ihre Funktion und verleiht ihrer von Haus aus sinnlichen Natur den intellektualen Charakter. Dieser intellektuale Charakter ist der Identitätscharakter. Die Apprehensions- und

Reproduktionsakte der vom Denken durchdrungenen Einbildungskraft sind also identische Akte, weil es zum Wesen des Denkens gehört, seine einzelnen Funktionen mit dem Bewusstsein ihrer Dieselbigkeit zu wiederholen; die reproduzierten Erscheinungen sind mit den apprehendierten identisch, weil sie Inhalte des Denkens sind, dessen Objekte sich durch unwandelbare Konstanz auszeichnen und bei jedem wiederholten Vorstellen als dieselben wiedererkannt werden. So vollendet das Denken, vermöge der Recognition, was die Einbildungskraft, durch die Reproduktion, begonnen hatte, aber nicht vollenden konnte: es macht, dass, nach Vollendung der Apprehensionsreihe der Erscheinungen, dieselben nicht bloss als eine Vielheit einander fremd gegenüberstehender Elemente in Einem Bewusstsein sich finden, sondern als zur Einheit gehörige Bestandteile eines Ganzen sich erweisen. Nunmehr sind alle Bedingungen erfüllt, welche für die Verknüpfung der Erscheinungen zu Wahrnehmungsbildern durch die associierende Einbildungskraft nötig waren. — Allein wir sind mit unseren Betrachtungen noch nicht am Ende angelangt. Denn durch die bisherige Analyse des Entstehungsprocesses, der Erfahrungsobjekte haben wir nur diejenigen Faktoren eruiert, welche die Verknüpfung der Erscheinungen zu Wahrnehmungsbildern bedingen. Wahrnehmungsbilder sind aber noch nicht Erfahrungsobjekte. Das blosse Wahrnehmungsbild hat einen subjektiven, zuständlichen, das Wahrnehmungsbild als Erfahrungsobjekt einen objektiven, gegenständlichen Charakter; dort ist die Verknüpfung der Elemente dem Zufall und der subjektiven Willkür preisgegeben, hier ist sie einer Notwendigkeit unterworfen und der Willkür entzogen; dort ist der Zusammenhang der Erscheinungen ein loser und unbestimmter, hier ein fester und eindeutig bestimmter. Das vorstellende Subjekt ist sich bei der Perception eines Wahrnehmungsbildes, welches das Gepräge eines Gegenstandes der Erfahrung an sich trägt, bewusst, dass es unter dem Zwang der Sache steht, dass es die einzelnen Erscheinungen, welche das betreffende Bild konstituieren, in einer ganz bestimmten Kombination wahrnehmen muss, in einer Kombination, die bei jedem, unter denselben Bedingungen wiederholten Percipieren das nämliche Gesicht zeigt und von jeder gleichgearteten Intelligenz in derselben Weise vorgestellt wird. Kurz: notwendige und allgemeingültige Verknüpfung der Erscheinungen wandelt das blosse

Wahrnehmungsbild in einen Gegenstand der Erfahrung um. Wann ist aber die Verknüpfung eine notwendige und allgemeingültige? Sie ist es dann, wenn die Association der Erscheinungen durch die Einbildungskraft feststehenden allgemeinen Regeln, wenn sie Gesetzen unterworfen ist. Was sind das nun für Gesetze? Auf diese Frage ist der empirische Realist — und wir alle sind von Natur empirische Realisten — mit der Antwort gleich bereit. Er sagt: die Gesetze, welche die associierende Einbildungskraft bei ihrer Verknüpfung der Erscheinungen zu Erfahrungsobjekten leiten, sind Gesetze der von unserem Bewusstsein unabhängig existierenden Wirklichkeit; diese Wirklichkeit affiziert unsere Sinne und teilt unserem Bewusstsein samt den Empfindungen zugleich die bestimmte Form mit, in welcher dieselben angeordnet werden und erscheinen, sie nötigt uns die Regeln auf, nach denen wir unsere Wahrnehmungen verbinden und in Zusammenhang bringen; wir erfahren also die Gesetze der realen Welt, ihnen gemäss ist die Welt unserer Wahrnehmungen gestaltet und zeigt desshalb einen objektiven, sachlichen Charakter. Allein wer so redete, der würde vergessen haben, dass wir ja nur den Stoff, nicht aber auch die Form unserer Wahrnehmungen erfahren; nur die Materie der Erscheinung wird uns durch die Affektion unserer Sinne mitgeteilt, nur sie ist Gegenstand der Empfindung; die Form der Erscheinungen dagegen wird nicht empfunden. Das Gesetz aber, welches die Association der Erscheinungen durch die Einbildungskraft regeln soll, gehört zur Form derselben, kann also nicht auf sinnlichem Wege erfahren, d. h. empfunden werden. Wenn nun aber die Gesetze der Association nicht erfahren werden, nicht a posteriori uns gegeben sind, dann müssen sie in uns selbst liegen, sie müssen zum apriorischen Besitzstand unseres »Gemüts« gehören. Wo liegen sie nun im »Gemüt«? Welches ist das Seelenvermögen, das sich ihres Besitzes erfreut? Dies die entscheidende Frage! Wir gelangen mit ihrer Stellung an den Wendepunkt, mit ihrer Beantwortung an den Zielpunkt unserer Untersuchung. — Die Erscheinungen, welche die Einbildungskraft in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpfen soll, bilden eine ungeordnete Vielheit, ein chaotisches Durcheinander von einzelnen Perceptionen; es liegt in ihnen keine Regel, keine Andeutung auf ein Gesetz, nach welchem sie in einen bestimmten Zusammenhang gebracht werden sollen;

sie können darum der Einbildungskraft nicht den bestimmten Weg weisen, auf welchem die synthetische Thätigkeit derselben sich bewegen soll. Andererseits birgt auch die Einbildungskraft die Associationsgesetze*) nicht in ihrem Schoss. Denn ihre Funktion ist blind und regellos: Die Einbildungskraft gleicht einem unbändigen Ross, das bald hiehin, bald dorthin seinen Lauf wendet; sie irrlichteliert hin und her, ohne festgesetztes Ziel, ohne bestimmte Richtung, sie verbindet die Erscheinungen bald in dieser, bald in jener Kombination, sie erzeugt bald dieses, bald ein anderes Wahrnehmungsbild im Bewusstsein, ganz nach der Laune des Zufalls. Wer hält nun diesen zügellosen Lauf der Einbildungskraft in Schranken, wer ordnet ihre Association Gesetzen unter, wer bewirkt, dass unsere Wahrnehmungswelt nicht ein Chaos wirrer Bilder darstellt, sondern als ein Kosmos festgefügter Objekte erscheint, wer macht, dass wir Gegenstände erfahren und nicht bloss unsere eigenen regellos wechselnden Zustände? Dies thut der Verstand, das Vermögen des Denkens. Die Gesetze, denen die Einbildungskraft bei ihrer Association der Erscheinungen unterworfen ist, sind Denkgesetze; freilich nicht Gesetze des formal-logischen Verstandesgebrauchs, wie das Princip der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, sondern Gesetze des transscendental-logischen, erfahrungsbedingenden Verstandesgebrauchs, nicht Regeln des zergliedernden, analytischen, sondern Regeln des verknüpfenden, synthetischen Denkens. — Schon bei der Entstehung einfacher Wahrnehmungs-

---

*) Man wird wohl merken, dass Associationsgesetze hier etwas anderes bedeuten, als in der Psychologie. Wenn der Psychologe von Gesetzen der Association redet, so meint er damit die Regeln, nach denen unsere Vorstellungen überhaupt durch Wirksamkeit des psychischen Mechanismus zu einander in reale Beziehungen treten, mit einander vergesellschaften, im latenten Seelenzustand zusammenhängen und einander wieder ins Bewusstsein zurückrufen, in der Weise, dass, sobald eine der latenten Vorstellungen wieder bewusst wird, auch die mit ihr vergesellschaftete Vorstellung aus ihrem virtuellen in den aktuellen Zustand übergeführt wird. Hier dagegen bedeuten Associationsgesetze diejenigen Regeln, nach denen durch eine ursprüngliche, vor aller Erfahrung ausgeübte Funktion der Seele die Wahrnehmungselemente in einen solchen Zusammenhang gebrach twerden, dass sie, nachträglich Inhalte des empirischen Bewusstseins, den Charakter der Gegenstände der Erfahrung besitzen. Die Associationsgesetze, welche der Psychologe meint, sind, wenn wir uns Kants Terminologie bedienen, Gesetze der reproduktiven, die Associationsgesetze, von denen wir reden, sind Gesetze der produktiven Einbildungskraft.

bilder war das Denken wirksam. Allein es prägte in diesem Process nur die eine Seite seiner Natur aus, nämlich den Identitätscharakter: es begleitete die Einbildungskraft bei ihrer Apprehension der Erscheinungen, es durchdrang ihre Funktion, statuierte die Identität der reproduzierten mit den apprehendierten Wahrnehmungsinhalten und ermöglichte ihre Association zu zusammenhängenden Bildern. Die bestimmte Richtung aber, in welcher die Apprehension der Erscheinungen sich bewegen soll, hat das Denken der Einbildungskraft noch nicht vorgezeichnet; es hat die Association der Erscheinungen noch nicht zu einer notwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung gemacht, darum blosse Wahrnehmungsbilder, keine Gegenstände der Erfahrung erzeugt. Allein indem das Denken die Thätigkeit der Einbildungskraft mit seinem Identitätscharakter durchdringt, bringt es zugleich die andere Seite seiner Natur zum Ausdruck: es bethätigt sich als gesetzliche, nach allgemeinen Regeln verfahrende Funktion. Diese allgemeinen Regeln des verknüpfenden Denkens sind es, welche der blindwirkenden Einbildungskraft ihre Richtung bestimmen; sie bändigen ihre zügellose Freiheit, normieren ihren regellosen Lauf und gestalten ihre Funktion zu einer geordneten, planvollen Thätigkeit. Das Denken beherrscht mit seinen Gesetzen die Einbildungskraft; durch sämtliche Akte derselben ziehen sich Denkregeln hindurch, weisen der Apprehension der Erscheinungen den bestimmten Weg, ordnen sich die Erscheinungen unter und bringen in die Verknüpfung derselben einen gesetzlichen Zusammenhang. Die Einbildungskraft apprehendiert und associiert die Erscheinungen, das Denken giebt dieser Apprehension die bestimmte Richtung und drückt der Association den intellektualen Stempel seiner Gesetze auf; die Einbildungskraft verknüpft, das Denken giebt die Regel der Verknüpfung. — Die Verknüpfung der Erscheinungen nach den Regeln des Denkens ist nun aber auch eine notwendige und allgemeingültige. Die Wahrnehmungsbilder, welche durch diesen Process entstehen, gelten nicht bloss für dieses oder jenes Bewusstsein, in diesem Zustand seines Wahrnehmens, sondern sie gelten für alle unter denselben Bedingungen ausgeführten Perceptionsakte und für jede gleichgeartete Intelligenz; sie sind nicht individuelle, in den verschiedensten Farben schillernde Bilder, sondern generelle, von allen erkennenden Wesen in derselben Farbenkombination vorgestellte Bilder; sie

sind Erfahrungsobjekte. Denn Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sind das Wesen der Denkfunktion. Die Regeln des Denkens sind nicht individuelle, sondern generelle Regeln; sie gelten nicht bloss für das Bewusstsein dieses oder jenes Individuums, sondern für jedes menschliche Bewusstsein, das Bewusstsein überhaupt; sie haben Gattungscharakter. Sie konstituieren das Wesen der menschlichen Intelligenz, die, trotz der Vielheit der Individuen, die an ihr teilnehmen, doch überall ein und dieselbe ist. Sie sind Gesetze im strengen Sinne des Wortes. Im Begriff des Gesetzes aber liegen die Merkmale der Notwendigkeit und strengen Allgemeinheit: was gesetzlich ist, das muss unter den gleichen Bedingungen stets und überall in derselben Weise ausfallen, das gilt nicht für einen Fall oder einige Fälle, sondern schlechthin für alle gleichartigen Fälle. — So bethätigt sich das Denken, als synthetische Funktion, bei der Genesis unserer Erfahrung; es bildet mit seinen verknüpfenden Gesetzen den wesentlichen Faktor in dem Entstehungsprocess der Erfahrungsobjekte, es ist die Bedingung der Erfahrung. Ohne Denken gäbe es keine Erfahrung, sondern nur ein »Gewühle« subjektiver Wahrnehmungsbilder.

Hume ging bei seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen von der Voraussetzung aus, dass das, was wir Geist nennen, nichts sei, als ein Haufen oder Zusammen von verschiedenen Perceptionen, das durch gewisse Beziehungen zur Einheit verbunden ist.*) Er wendet sich entschieden gegen diejenigen Philosophen, welche lehren, dass unseren wechselnden Bewusstseinszuständen ein beharrlicher Träger, unser Ich, zu Grunde liege. Er sagt**): »Wenn ich aber von einigen Metaphysikern, die sich eines solchen Ich zu erfreuen meinen, absehe, so kann ich wagen, von allen übrigen Menschen zu behaupten, dass sie nichts sind als ein Bündel oder ein Zusammen verschiedener Perceptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluss und Bewegung sind . . . . es giebt keine Kraft der Seele, die sich, sei es auch nur für einen Augenblick, unverändert gleich bliebe. Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perceptionen nacheinander auftreten, kommen

*) Traktat . . . Teil IV, Abschn. 2 — S. 275.
**) Ebendas. . . . Teil IV, Abschn. 6 — S. 325 fg.

und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnung unter einander mengen . . . . Die einander folgenden Perceptionen sind allein das, was den Geist ausmacht.« Also: *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει!* Diesen Satz, in welchem Heraklit der Dunkle seine Weltanschauung formuliert hat, macht auch der scharfsinnige, aber nicht immer tiefsinnige Erkenntnistheoretiker Hume zu seinem Wahlspruch. Die Seele ist ein Haufen und Bündel, ein rastlos dahineilender Strom von Perceptionen; da lässt sich nichts Bleibendes und Beharrendes entdecken; kein vernünftiges Princip, kein Gesetz, durchwaltet dieses Aggregat an einander geleimter Wahrnehmungen; da giebt es nur eine Vielheit rasch auf einander folgender Bilder, und wenn auch diese Vielheit zur Einheit verbunden ist, so ist diese Einheit nur eine mechanische, keine organische Einheit; denn das, wodurch sie geschaffen wird, ist die Mechanik der Association. Der Zusammenhang der Perceptionen, dem blinden Spiel mechanisch wirkender Associationskräfte überlassen, ist wechselnd und zufällig, so wechselnd und zufällig, wie das Zusammentreffen der Kräfte, welche ihn erzeugt haben. Wenn nun aber Hume so wenig tief in das Wesen des Geistes eingedrungen ist, wenn er den Geist in Atome zerschlagen und alle Funktionen desselben durch die Mechanik der Association erschöpft zu sein glaubte: was Wunder, wenn er besorgen musste, es könnte die Ordnung unserer Wahrnehmungen, die wir unsere Erfahrungswelt nennen, umgestürzt und in ihr Gegenteil umgewandelt werden, was Wunder, wenn er auf diesem Sandhaufen einzelner, lose an einander geketteter Perceptionen keine Erfahrungswissenschaft aufbauen zu können glaubte! Denn die Wissenschaft muss das Bestreben haben, sich in allgemeinen Sätzen zu vollenden; sie muss suchen, durch Statuierung der Notwendigkeit des Seins und Geschehens die Erkenntnis ihrer Objekte zum Abschluss zu bringen. Wie sollen sich aber allgemeine Sätze über solche Objekte bilden lassen, die, wie unsere Wahrnehmungen, ohne eine feststehende erkennbare Regel, bald so, bald anders sich gestalten können; wie soll sich die Notwendigkeit solcher Objekte statuieren lassen, die, wie unsere Perceptionen, ohne ein bleibendes Gesetz, lediglich durch die blinde Wirksamkeit des psychischen Mechanismus entstehen, sich also völlig gesetzlos verändern können! Wie ganz anders dagegen erscheint dieses Bild des Geistes und seiner

Funktionen bei Kant! Nicht ein absolutes Werden, nicht ein ewiges Entstehen und Vergehen augenblicklicher Bilder sind das Wesen des Geistes; nicht alles in ihm fliesst im ununterbrochenen Wechsel dahin, sondern in diesem Fluss erhält sich ein bleibender, beharrlicher Kern. Es giebt im geistigen Leben einen »Ruhepol in der Erscheinungen Flucht«, und dieser Ruhepol ist unser Ich, unser Selbstbewusstsein, das bei allem Wechsel der seelischen Zustände immer dasselbe bleibt. Identität ist das Wesen des Geistes. Nicht ein atomistischer Haufen von Perceptionen, nicht eine Vielheit von Wahrnehmungsbildern ist ferner der Geist, sondern er ist eine Einheit, und zwar eine ursprüngliche Einheit, nicht eine abgeleitete. Der Zusammenhang der einzelnen Perceptionen, ihre Verknüpfung zur Einheit, ist nicht die Resultante aus den associativen Beziehungen zwischen den verschiedenen Perceptionen, sondern das Produkt und der Reflex der Einheit des Bewusstseins, die vor allen Perceptionen und ihrer wechselseitigen Verkettung als transscendentale Bedingung vorhergeht und die Verbindung ihrer Vielheit zur Einheit möglich macht. Die Mechanik der Association endlich erschöpft nicht das Wesen der geistigen Funktion; es giebt ausser der Mechanik noch eine Organik der geistigen Erkenntnisprocesse. Der psychische Mechanismus waltet nicht unumschränkt über dem Material der Wahrnehmungen, sondern er steht und wirkt im Dienst der immanenten Teleologie des Geistes, er wird von Gesetzen, von formgebenden Principien beherrscht und geleitet. Der Geist ist ein organisches Gewächs, eine Entelechie, wie der körperliche Organismus. Wie in diesem über dem mechanischen Spiel der Atome und ihrer Kräfte organische Bildungsgesetze walten, die blinde Wirksamkeit derselben sich unterordnen und die Stoffe zur zweckmässigen Form gestalten; so herrschen im geistigen Organismus über die Mechanik der Association geistige Bildungsgesetze, durchdringen ihre blindwirkende Funktion und giessen den rohen, ungeordneten Wahrnehmungsstoff in gesetzliche, ihrer eignen ursprünglichen Natur, ihrem vorausschauenden Plan entsprechende Formen. Diese Bildungsgesetze, diese formgestaltenden Principien des geistigen Lebens sind die Regeln des verknüpfenden Denkens. In ihnen, als den unwandelbaren, einheitstiftenden Grundfunktionen und Verfahrungsweisen der menschlichen Intelligenz offenbart sich der identische, streng einheitliche

Charakter des Geistes. Sie sind Gesetze des Bewusstseins; aber nicht Gesetze des empirischen Bewusstseins, das bald so, bald anders verfährt, bei den verschiedenen Individuen in verschiedener Weise sich äussert, sondern Gesetze des Bewusstseins überhaupt, der transscendentalen Apperception, welche in allen Momenten des Seelenlebens und bei allen gleichartigen Individuen in derselben Weise wirksam ist. Hier in der transscendentalen Einheit der Apperception, dem Brennpunkt des geistigen Lebens, konzentrieren sich »die Strahlen der Gegenstände«, werden nach Massgabe bestimmter Gesetze gebrochen und in der Form einer Wahrnehmungswelt gesetzlich geordneter Objekte zurückgeworfen.

So ist denn die Erfahrungswelt bei Kant das Produkt eines überaus verwickelten, in dem Rahmen des Bewusstseins sich abspielenden Processes, in welchem die beiden seelischen Grundvermögen, Sinnlichkeit und Verstand, einander die Hände reichen. Die empirische Sinnlichkeit liefert das Empfindungsmaterial, die reine Sinnlichkeit die Anschauungsformen der räumlichen und zeitlichen Anordnung desselben, der Verstand giebt durch seine verknüpfenden Denkgesetze dieser Anordnung den gesetzlichen Zusammenhang. Diese Kooperation der Sinnlichkeit und des Verstandes vermittelt das synthetische Vermögen der produktiven Einbildungskraft, welche, insofern sie die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zur Einheit verknüpft, als sinnliche, insofern sie bei dieser Verknüpfung gemäss den Gesetzen des Denkens verfährt, als intellektuale Funktion der Seele wirksam ist.

Wir haben von Gesetzen des synthetischen Denkens gesprochen, aber bisher noch nicht gesagt, welches diese Gesetze sind. Diese Erklärung ist aber nötig. Denn mit dem allgemeinen Begriff der Denkgesetze können wir uns nicht zufrieden geben, weil er zu abstrakt und zu inhaltsleer ist; wir wollen auf mehr konkreten Grund und Boden uns begeben und die besonderen Denkgesetze kennen lernen, zu denen ihr Gattungsbegriff sich specialisiert. Es genügt uns nicht, im allgemeinen die Einsicht gewonnen zu haben, dass das Denken in dem Entstehungsprocess der Erfahrungsobjekte überhaupt als gesetzlich wirkender Faktor sich bethätigt, sondern wir wollen auch im besonderen wissen, nach welchen Gesetzen es diese Funktion ausübt.

Wir haben in einem früheren Zusammenhang unserer Ausführungen gezeigt, dass den Urteilen, welche das Denken bei

seiner wissenschaftlichen Bearbeitung der Erfahrungsthatsachen über dieselben fällt, bestimmte Regeln zu Grunde liegen, nach denen diese Erfahrungsthatsachen auf einander bezogen und mit einander verknüpft werden. Als diese Verknüpfungsregeln der Gegenstände in Erfahrungsurteilen haben wir den Begriff der Grösse und die Relationsbegriffe der Substanzialität und der Kausalität gefunden. Es hat sich uns ferner gezeigt, dass diese verknüpfenden Begriffe nicht empirische, durch diskursives Denken aus der Erfahrung gewonnene, sondern apriorische, im Wesen des Denkens selbst liegende Begriffe sind; sie hiessen desshalb reine Verstandesbegriffe oder Kategorien.

Nun haben wir bei der Analyse des Entstehungsprocesses unserer Erfahrungswelt gewisse Regeln entdeckt, Gesetze, wodurch das Denken die Association der Erscheinungen durch die Einbildungskraft zu einer notwendigen und allgemeingültigen, d. h. objektiven Verknüpfung macht und Gegenstände der Erfahrung zustande bringt. Wir haben demnach eine doppelte Funktion des verknüpfenden Denkens kennen gelernt: die Reflexion auf gegebene Erfahrungsobjekte, wodurch Erfahrungsurteile, und die Objektivation der Wahrnehmungen, wodurch diese Erfahrungsobjekte selbst entstehen; bei beiden Funktionsweisen verfuhr das Denken gesetzmässig, nach bestimmten Verknüpfungsregeln. Nun kann es kein doppeltes Denken geben, ebensowenig wie es eine doppelte Intelligenz und, wenigstens im normalen Seelenzustand, ein doppeltes Ich giebt; wie dieses eine unteilbare Einheit bildet, so ist auch das Denken, welches sein innerstes Wesen ausmacht, streng einheitlich. Das Denken, welches gegebene Erfahrungsthatsachen in Urteilen verknüpft, ist also vom Denken, welches diese Erfahrungsthatsachen selbst erzeugt, nicht verschieden, sondern in beiden Fällen ist es ein und dasselbe Denken, das nur nach zwei Richtungen hin seine Funktion ausübt, einmal als reflektierendes, andermal als objektivierendes Denken. Demnach sind die Gesetze, welche die Verknüpfung der Erscheinungen zu Erfahrungsobjekten bedingen, dieselben Gesetze, welche der Verknüpfung der Erfahrungsobjekte in Urteilen zu Grunde liegen. Nun sind die Verknüpfungsgesetze des die Erfahrung beurteilenden Denkens die Kategorien der Grösse, der Substanzialität und der Kausalität. Die nämlichen Kategorien müssen also auch die Verknüpfungsgesetze des die Erfahrung erzeugenden Denkens

sein. Sie sind nicht nur die apriorischen Bedingungen der Erfahrungswissenschaft, der Gewinnung notwendiger und allgemeingültiger Urteile über Erfahrungsthatsachen, sie sind auch die Bedingungen der Erfahrung selbst, als der notwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung der Erscheinungen. Kant sagt hierüber wörtlich*): »Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Okjekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objektive Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten.«

Die Frage, deren Beantwortung wir uns vorgenommen haben, lautete: wie können reine Verstandesbegriffe Verknüpfungsregeln der Erfahrungsthatsachen in naturwissenschaftlichen Urteilen sein, wie können Begriffe, die nicht aus der Erfahrung abstrahiert, sondern im Wesen unseres Denkens begründet, also völlig subjektiv sind, dennoch ausnahmslose objektive Gültigkeit in aller Erfahrung beanspruchen? Diese Frage ist nunmehr beantwortet, die transscendentale Deduktion der Kategorien, der Nachweis ihrer objektiven Gültigkeit, ist geliefert. Die Kategorien gelten ausnahmslos für alle Gegenstände der Erfahrung, sämtliche Erfahrungsthatsachen lassen sich unter die Regeln des reinen Verstandes subsumieren und zu Erfahrungserkenntnissen verarbeiten, weil Gegenstände der Erfahrung selbst nur möglich sind unter der Bedingung, dass Erscheinungen durch diese Kategorien in einen gesetzlichen Zusammenhang gebracht werden. Alles was Gegenstand der Erfahrung ist, trägt an sich den Stempel der Verknüpfungsgesetze des reinen Denkens; sämtliche Erscheinungen sind nach dem Koordinatensystem der Kategorien geordnet; aus jedem Objekt unserer Erfahrungswelt leuchtet die Gesetzlichkeit unseres Denkens hervor: was Wunder also, wenn das Denken, sobald es mit bewusster Absicht dem Erfahrungsmaterial sich zuwendet, um in dasselbe einen begrifflichen Zu-

---

*) Kritik der reinen Vernunft — S. 124.

sammenhang hineinzubringen und die reflexionslose Erfahrung zur Erfahrungswissenschaft zu gestalten, die zu bearbeitenden Objekte seinen Begriffen durchgängig gemäss findet? Wir ziehen aus unserer Erfahrungswelt nur dasjenige mit Bewusstsein heraus, was wir unbewusst in dieselbe hineingelegt hatten; denn wir »buchstabieren die Erscheinungen, um sie als Erfahrung lesen zu können«.*)

Mit der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ist nun auch der Beweis für die objektive Gültigkeit der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes von selbst geliefert. Denn diese Grundsätze behaupteten nichts anderes, als dass die Dinge und Ereignisse der erfahrbaren Wirklichkeit eine Beschaffenheit besitzen, die unseren synthetischen Begriffen ausnahmslos korrespondiert; sie behaupteten also die objektive Gültigkeit der Kategorien für das gesamte Gebiet der Erfahrung, eine Behauptung, die soeben als wahr dargethan worden ist.

Wir reden von Naturgesetzen, von »ewigen, ehernen, grossen Gesetzen«, welche den Weltlauf regieren, welche das unübersehbar mannigfaltige Netz der realen Beziehungen zwischen den Dingen und ihren Veränderungen beherrschen und regeln; und je mehr wir uns in das geheimnisvolle Leben und Weben der Natur vertiefen, je umfassender und genauer unsere Kenntnis derselben wird, desto mehr bewundern wir die mathematische Ordnung, die sie durchwaltet, das streng Massvolle in der Gliederung und dem Zusammenhang ihrer Gebilde, desto mehr staunen wir über die unerbittliche Konsequenz, mit welcher die Natur in der Reihenfolge ihrer Lebensäusserungen Ereignis an Ereignis kettet und den ewigen Kreislauf ihrer Processe vollendet. So erscheint die Natur, von ihrer formalen Seite aus betrachtet, als die verwirklichte Mathematik, als »objektive Weltlogik«. — Wenn wir uns nun die fundamentale philosophische Erkenntnis zum Bewusstsein bringen, dass uns ja ursprünglich und unmittelbar nichts anderes bekannt ist, als unsere seelischen Zustände, unsere Vorstellungen, Gefühle und Wollungen, dass wir niemals, wenigstens direkt niemals, die Schranken unseres Bewusstseins überschreiten

*) Prolegomena, § 30 — S. 94.

können, um unmittelbar das zu erfassen, was etwa ausserhalb unseres Bewusstseins existieren mag, dass also, mag es auch im bewusstseinstransscendenten Gebiet eine absolut-reale Wirklichkeit geben, wir doch von dieser Wirklichkeit niemals auf anderem Wege Kunde erhalten können, als durch Vorstellungen, durch Bilder in unserem Bewusstsein, und nur nach dem Verhältnis fragen dürfen, in welchem unsere Vorstellungswelt zu dieser absoluten Realität stehen mag: wenn wir uns das alles vergegenwärtigen, dann werden wir zu der Überzeugung gelangen, dass die Natur, deren mathematische Ordnung und Gesetzmässigkeit wir bewundern, vorerst nichts anderes ist, als ein Bild in dem Rahmen unseres Bewusstseins; sie ist eben das, was wir unsere Erfahrungswelt nennen. — Wir haben durch eine eingehende erkenntnistheoretische Analyse*) unserer Erfahrung die Bedingungen aufgezeigt, welche ihr thatsächliches Vorhandensein ermöglichen. Wir haben dargethan, dass Erfahrung, nicht im Sinne einer bloss subjektiv-gültigen Wahrnehmung, sondern im potenzierten Sinne

*) Es ist darüber verhandelt worden, auf welchem Wege Kant seine apriorischen Anschauungs- und Denkformen gefunden habe. Durch Fries, welcher der Erkenntniskritik Kants eine psychologische Grundlage geben, dieselbe in eine Psychologie der Erkenntnis umwandeln wollte, angeregt, hat dann besonders Jürgen Bona Meyer in seinem Buch: »Kants Psychologie« den Nachweis zu führen gesucht, dass Kant sein Apriori durch Analyse a posteriori gefunden habe. Allein so richtig die Ansicht ist, dass es sich bei der Auffindung des Apriori durch Kant um eine Analyse handelte, so falsch ist die weitere Meinung, diese Analyse sei eine psychologische gewesen. Denn Kant treibt in erster Linie keine Psychologie, sondern Erkenntniskritik. Seine Untersuchungsmethode ist nicht konstatierend und beschreibend, sondern statuierend und normierend. Er zergliedert nicht einfach den wirklich sich vollziehenden Erkenntnisprocess, um die reinen Anschauungs- und Denkformen heraus zu präparieren; denn wie sollte er auch auf diesem Wege jemals die Sicherheit gewinnen, diese Formen seien ursprüngliche, nicht mehr ableitbare Elemente? Könnten sie doch ebensogut Produkte weiter liegender, elementarerer psychischer Processe sein! Nein, Kant geht nicht diesen psychologischen Weg. Vielmehr ist der Weg, der ihn auf seiner Forschungsreise zum Ziel, zur Entdeckung seines Apriori, führt, die Reflexion auf das Wesen unserer Erkenntnis. Die Analyse, die er vornimmt, ist eine erkenntnistheoretische. Kant geht von der Voraussetzung aus, dass es eine Erkenntnis, d. h. notwendige und allgemeingültige Erkenntnis gebe. Er besinnt sich dann auf die Bedingungen, welche diese Erkenntnis ermöglichen, und findet die reinen Formen der Anschauung und des Denkens. Diese Formen sind nun freilich nicht aus heiler Luft gegriffen, sondern Faktoren des thatsächlichen psychischen Erkenntnisprocesses, und nur als solche konnte sie Kant überhaupt erst kennen lernen; aber dass sie auch ursprüngliche, reine Formen sind, dass sie zum apriorischen Besitzstand unseres „Gemüts“ gehören, dies konnte nur

einer objektiv-gültigen Erkenntnis der Gegenstände, nur unter der Bedingung möglich ist, dass die Erscheinungen durch Gesetze des synthetischen Denkens, durch die reinen Verstandesbegriffe, in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft werden. Die Gesetze des verknüpfenden Denkens sind demnach Gesetze unserer Erfahrungswelt; sie sind also auch Gesetze der Natur, die, vom Standpunkt der erkenntnistheoretischen Kritik aus betrachtet, nichts anderes ist, als unsere gesetzlich geordnete Sinnenwelt. Der Verstand mit seinen synthetischen Regeln baut die Natur auf, er bestimmt ihr die Ordnung und die Gesetzmässigkeit im Dasein ihrer Dinge und im Wechsel ihrer Ereignisse. Die oberste Gesetzgebung der Natur liegt also in uns, in unserem Verstande. Wir sagen: die oberste Gesetzgebung. Denn welche besondere Ordnung, welche besonderen Gesetze in der Natur herrschen, das können wir nicht im voraus, a priori, bestimmen, das müssen wir empirisch, a posteriori, ermitteln. Handelt es sich doch bei einem besonderen Gesetz um bestimmte Glieder, welche in einer gesetzmässigen Beziehung zu einander stehen; es handelt sich um bestimmte Dinge und Ereignisse, zwischen denen gesetzliche Verhältnisse obwalten; Dinge und Ereignisse aber gehören, nach ihrer inhaltlichen Seite, zur Materie der Erfahrungsgegenstände, und diese Materie ist ein empirisches Datum. Allein die besonderen, empirischen Gesetze sind doch nur Modifikationen, einzelne konkrete Beispiele und Ausgestaltungen der allgemeinen Naturgesetzlichkeit. Dass nun aber in der Natur überhaupt Ordnung und Gesetzmässigkeit herrscht und herrschen muss, dass

---

erkannt werden durch eine Reflexion auf den Wert, welchen diese Formen für unsere Erkenntnis, für die Gewinnung notwendiger und allgemeingültiger Sätze in der Mathematik und der Naturwissenschaft, besitzen. Also nicht die einfache Thatsache ihres Vorhandenseins im lebendigen Erkenntnisprocess, sondern der Nachweis ihres Werts für den Aufbau unserer Erkenntnis entscheidet über ihr Apriori. Sind sie die Bedingungen für die Bildung streng allgemeiner Urteile über Gegenstände der Mathematik und der Natur, so sind sie a priori. Demnach ist Kants Apriori nicht einfach eine durch psychologische Analyse konstatierte und konstatierbare Thatsache des Bewusstseins, sondern wir möchten es das durch Reflexion auf das Wesen unserer Erkenntnis statuierte erkenntnistheoretische Postulat nennen. Sein Sinn ist nicht der, dass reine Anschauungs- und Denkformen sich als Thatsachen im Bewusstsein finden, sondern es besagt vielmehr, dass, wenn wahre Erkenntnis möglich sein soll, apriorische, ursprüngliche Formen der Anschauung und des Denkens als deren Bedingungen sich finden müssen.

nicht alles in ihr im wirren Chaos darniederliegt und dem blinden Ohngefähr preisgegeben ist: dies können wir niemals auf empirischem Wege, durch Beobachtungen und Experimente, konstatieren; denn wir erfahren nur, da unser Beobachtungsgebiet ein beschränktes ist und immer bleiben wird, einzelne Fälle, wir erfahren auch nur thatsächliche Zusammenhänge, aber wir erfahren keine streng allgemeinen Regeln, keine notwendigen Zusammenhänge. Diese streng allgemeinen und notwendigen Regeln, die allgemeine Gesetzmässigkeit der Natur, statuieren wir a priori in den synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes. In ihnen liegt die oberste Gesetzgebung der Natur. Sie bestimmen, dass auf dem gesamten Gebiet der Natur streng mathematische Ordnung und Gesetzlichkeit herrschen muss. Und sie herrscht auch darin. Denn sämtliche Beziehungen zwischen den Naturdingen und ihren Veränderungen sind dem System der reinen Verstandesbegriffe, den Gesetzen des Denkens, untergeordnet und erhalten durch diese Unterordnung einen streng gesetzmässigen Charakter. Der Verstand mit seinen Grundsätzen ist also das oberste Tribunal der Naturordnung, er bestimmt die allgemeinen Normen für die Verhaltungsweise der Natur, Normen, von denen diese niemals abweichen kann, weil das oberste gesetzgebende Tribunal im System der reinen Verstandesbegriffe eine Exekutivgewalt besitzt, welche alle konkreten, empirischen Einzelfälle des Naturlebens den allgemeinen Normen unterwirft. Die reinen Verstandesbegriffe sind abstrakte Formeln; ihre Erfüllung mit einem bestimmten, konkreten Inhalt geschieht durch die Empirie; und durch diese Vereinigung der reinen Form mit dem empirischen Inhalt entsteht die Natur, als das nach allgemeinen Gesetzen bestimmte Dasein der Dinge.*) — So sind also die Naturgesetze, wenn wir von ihrem besonderen Inhalt absehen und nur auf die allgemeine Form der Gesetzmässigkeit reflektieren, nicht Gesetze der Natur, in dem Sinne, als wären sie unserem Bewusstsein von einer davon unabhängig existierenden Naturordnung aufgenötigt; sie sind vielmehr Gesetze unserer denkenden Intelligenz, welche der Natur ihre Ordnung aufnötigt. Sie sind Gesetze der transscendentalen Einheit der Apperception, unseres denkenden Selbstbewusstseins, und sie sind zugleich Naturgesetze, weil die Einheit der Apper-

*) Prolegomena, § 14 — S. 73.

ception der Ort ist, in welchem die Natur für uns dasteht. Von dem Rahmen des Bewusstseins umfasst, muss die Natur den Gesetzen desselben gemäss gestaltet sein. — Kant hat selbst seine neue, epochemachende Leistung in der Erkenntnistheorie mit der astronomischen That des Copernicus verglichen,*) und seitdem ist dieser Vergleich oft wiederholt worden. Mit vollem Recht! Denn wie Copernicus den antiken und mittelalterlichen Standpunkt der Weltbetrachtung, wie er im reflexionslosen Sinnenschein seine natürliche Wurzel hat, von Grund aus umgestürzt und durch einen völlig entgegengesetzten ersetzt hat, indem er das Verhältnis der Erde zur Sonne und damit zum Weltall dahin bestimmte, dass nicht die Sonne und das Weltall sich um die Erde, den vermeintlichen Mittelpunkt der Welt, bewegen, sondern umgekehrt die Erde, ein Tropfen im Meere des grenzenlosen Universums, um die Sonne rotiere; so bewirkte Kant durch seine tiefgehenden erkenntnistheoretischen Untersuchungen eine radikale Umgestaltung der herrschenden Weltansicht, indem er das Verhältnis des vorstellenden Subjekts zu den Dingen dahin bestimmte, dass nicht die Dinge dem erkennenden Bewusstsein vorschreiben, in welcher Weise es dieselben auffassen soll, sondern umgekehrt das erkennende Bewusstsein durch seine Gesetze den Dingen die allgemeine Ordnung ihres Daseins vorschreibt. Mit dieser revolutionären erkenntnistheoretischen Leistung Kants war der Satz des Sophisten Protagoras, der Satz, dass der Mensch das Mass der Dinge sei, rehabilitiert; aber er wurde auch dadurch korrigiert und tiefer begründet. Denn wie Socrates, gegen den Individualismus und Relativismus der Sophistik sich wendend, die wichtige Erkenntnis zum Bewusstsein brachte, dass wohl der Mensch das Mass der Dinge sei, aber nicht der Mensch als Individuum, sondern der Mensch als Gattungswesen; so hat Kant, der Socrates der Neuzeit, in der Erkenntnis der Universalität und des Gattungscharakters der denkenden Intelligenz, gezeigt, dass nicht das empirische, individuelle und wandelbare Bewusstsein, sondern das überindividuelle, unwandelbare Bewusstsein, das Bewusstsein überhaupt, welches nach Regeln, die im Gattungstypus der menschlichen Intelligenz begründet sind, verfährt, dass dieses Bewusstsein der Natur ihre Gesetzmässigkeit vorschreibt. — An vielen

*) Kritik der reinen Vernunft. — S. 17.

Stellen seiner erkenntnistheoretischen Schriften und oft in schöner und bezeichnender Weise hat Kant seine Ansicht vom Verhältnis des erkennenden Subjekts zu den erkannten Objekten Ausdruck verliehen. Wir ziehen davon einige an. Kant sagt: »Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. der Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zu Grunde liegen.«*) Ferner: »Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter denen alle anderen stehen), a priori aus dem Verstande selbst herkommen und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmässigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen.«**) Endlich: »So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen, ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen u. s. w.«***) Am kürzesten und bezeichnendsten aber hat Kant seine Ansicht in dem Satze formuliert, welcher geeignet wäre, als Motto an der Spitze seiner Kritik zu stehen, und dieser Satz lautet: »Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.«†)

Allein lautet es nicht in der That widersinnig, zu sagen, der Verstand bestimme der Natur die allgemeine Form ihrer Gesetz-

*) Prolegomena, § 36 — S. 100.

**) Kritik der reinen Vernunft, S. 134 fg.

***) A. a. O., S. 135.

†) Prolegomena, § 36 — S. 102.

mässigkeit? Ist es nicht eine sonderbare Zumutung an unsere Fassungskraft, wenn man uns glauben machen will, es sei der Verstand, der es macht, dass die Natur nicht ein Chaos, nicht das Reich des blinden Zufalls sei, sondern ein Kosmos gesetzlich geordneter Dinge und Ereignisse? Wir sollen der Natur vorschreiben, wie sie sich verhalten solle, der Natur, die so wenig von uns abhängig ist, so wenig ihren Gang durch uns sich bestimmen lässt, dass sie vielmehr die autarkische Macht ist, die uns umgiebt, uns trägt und erhält, nach deren unwandelbaren Gesetzen auch wir »unseres Daseins Kreise vollenden« müssen! Nicht einmal durch unser thätiges, auf die Dinge einwirkendes Wollen vermögen wir auch nur die geringste Änderung in der ursprünglichen, elementaren Konstitution der Natur hervorzubringen. Denn wenn wir auch in die Naturordnung eingreifen und dieselbe unseren Zwecken dienstbar machen, so geschieht dies nur dadurch, dass wir die Naturgesetze erkennen und die Dinge, nach Massgabe der erkannten Gesetze, in solche Kombination bringen, dass sie nun, ihrer selbsteigenen Natur folgend, die von uns gewünschten Effekte hervorbringen. In der Naturordnung wird dadurch im wesentlichen nichts geändert. Wenn nun sogar der Wille, der doch in einem realen Kausalverhältnis zu den Dingen steht, der Natur, was ihre ursprüngliche Ordnung anlangt, nichts vorschreiben kann, sondern ihr gehorchen muss; wie soll dann der Verstand, der doch in keiner realen, sondern in einer nur idealen Beziehung zu den Dingen steht, der Natur ihre Ordnung vorschreiben können? Geschieht doch den Dingen nichts dadurch, dass wir sie erkennen! Es findet bei dem Erkenntnisvorgang keine Einwirkung des erkennenden Subjekts auf die erkannten Gegenstände statt, etwa eine Art »actio in distans«, so dass dem Verstand jedes Mittel fehlt, um in die Natur einzugreifen und dieselbe durch seine allgemeinen Regeln gesetzlich zu normieren! Demnach scheint es völlig unbegreiflich zu sein, wie der Verstand der Natur ihre Gesetzmässigkeit soll bestimmen können. — Allein dies scheint nur so lange unbegreiflich, als wir in dem Wahn befangen sind, die Natur sei absolute Realität, sie sei das Gebiet eines von unserem Bewusstsein völlig unabhängigen Seienden. Diesen Wahn müssen wir endgültig zerstören, wenn wir die richtige Ansicht vom Verhältnis des erkennenden Subjekts zu den Objekten des Erkennens gewinnen wollen. Wir

müssen uns auf den bewusstseinsimmanenten Standpunkt stellen, wir müssen ein für allemal die feste Überzeugung gewinnen, dass alles, was uns bekannt ist und jemals bekannt werden kann, unsere Bewusstseinszustände sind. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, erscheint die Natur nicht als die Welt des absolut Realen, sondern als die ideale Welt unserer Vorstellungen; sie ist, wie wir dies schon einmal gesagt haben, unsere gesetzlich geordnete Sinnenwelt. Die Dinge, die wir vorstellen, sind nicht »Dinge an sich«, wie sie unabhängig von unserem Bewusstsein existieren mögen, sondern sie sind »Erscheinungen«, Bilder in unserem Bewusstsein. Die Natur ist nicht die Welt der Dinge an sich, sondern sie ist Erscheinungswelt; und weil sie Erscheinungswelt ist, ist sie auch den Gesetzen des Bewusstseins, in welchem sie erscheint, unterworfen. Nicht also der Natur, als absoluter Realität, bestimmen wir die allgemeine Ordnung und Gesetzmässigkeit, sondern der Natur, sofern sie relative Realität hat, d. h. als Wahrnehmungswelt in unserem Bewusstsein wirklich ist. Hierin liegt aber nichts Unbegreifliches; ja, es würde vielmehr unbegreiflich sein, wenn es sich anders verhielte. Denn sollen die Dinge als Erscheinungen in unser Bewusstsein eingehen, um dadurch zu unserer Kenntnis zu gelangen: dann müssen sie sich dem eigenartigen Wesen dieses Bewusstseins anpassen; dieses Wesen bilden aber die apriorischen Regeln unseres Verstandes. — Indess wird man, trotz der Einschränkung, dass es sich bei der Bestimmung der allgemeinen Naturordnung durch den Verstand nicht um Dinge an sich, sondern um Erscheinungen handelt, die Kantische Ansicht doch nicht begreiflicher finden. Man wird darauf folgendes erwidern: Nun wohl! Wir geben gern zu, — und es ist dies ja, bei etwas Besinnung betrachtet, eine Binsenwahrheit —, wir geben zu, dass die Natur, von der wir reden, nicht die absolut-reale Welt der Dinge an sich, sondern eine Erscheinungswelt sei. Aber als Erscheinungswelt ist sie Erscheinung von etwas, und dieses etwas ist eben die Welt der Dinge an sich; als Erscheinung steht sie in Beziehung zu der absoluten Realität, die in ihr erscheint; sie ist nicht diese selbst, aber sie ist deren Bild im Bewusstsein; in ihr prägt sich in der psychischen Form der Vorstellung die selbsteigene Natur der Dinge aus. Nun behauptet ihr, unser Verstand sei im Besitz gewisser apriorischer Regeln, durch welche er der Natur ihre Gesetzmässigkeit über-

haupt vorschreibt. Wie sollen wir das begreiflich finden? Einmal ist die Natur, als Erscheinungswelt, der Repräsentant der absolut-realen Ordnung der Dinge im Bewusstsein, andermal soll die Natur, als Erscheinungswelt, durch allgemeine Regeln des Verstandes in ihrer Gesetzmässigkeit normiert sein. Wie sollen wir das verstehen? Wie kommt es, dass die absolute Naturordnung, wie sie als Erscheinungswelt in unserem Bewusstsein sich darstellt, mit den ordnenden Gesetzen unseres Verstandes übereinstimmt? Wie geht es zu, dass die Dinge, wenn sie in der Form der Vorstellung in unser Bewusstsein eingehen, in das Netz der reinen Verstandesbegriffe sich einfangen lassen? Wie soll also der Verstand der Natur ihre Gesetzmässigkeit bestimmen können? Läuft eure Ansicht nicht auf die von euch verfehmte Lehre von der prästabilierten Harmonie hinaus? Dieser Einwand ist höchst gewichtig; er berührt im tiefsten Grunde das Grundproblem der Erkenntnistheorie, die Frage nach dem Verhältnis des Idealen zum Realen, dem Verhältnis unserer Vorstellungen zu der absolut-realen Wirklichkeit. Sehen wir zu, wie sich dasselbe nach Kants Überzeugung darstellt! — Wenn unsere Sinnenwelt der Repräsentant der absoluten Ordnung der Welt wäre, wenn in unserer Erscheinungswelt das Wesen der Dinge erschiene: dann würde es allerdings nicht zu begreifen sein, wie die Natur sich nach den Regeln des Verstandes richten sollte, wie wir also der Natur ihre Gesetzmässigkeit a priori bestimmen könnten. Allein diese Voraussetzung ist falsch. Unsere Erfahrungswelt, die wir Natur nennen, ist nicht die Erscheinung einer absoluten Realität, sie weist nicht hin auf eine ihr korrespondierende Ordnung in der Welt der Dinge an sich, sondern sie ist blosse Erscheinung, sie ist nichts als ein Bild in unserem Bewusstsein, sie steht in keiner Beziehung zu der absolut-realen Wirklichkeit. Unsere Wahrnehmungen, die wir auf Gegenstände beziehen, unsere Erfahrungsobjekte, sind nicht Repräsentanten der Dinge, wie sie unabhängig vom Bewusstsein existieren, sondern sie sind nichts als Erscheinungen, blosse Vorstellungen, blosse Modifikationen unseres »Gemüts«. Sie sind die Produkte unserer typisch-menschlichen geistigen Organisation. Ihre Materie ist das Erzeugnis der empirischen Sinnlichkeit, die, um Empfindungen zu entwickeln, freilich einer Anregung dazu bedarf, die nicht von ihr selbst stammt, sondern von einem anderen Seienden ausgeht; aber die Empfin-

dungen sind eben auch nur Modifikationen der Sinnlichkeit, sie sind die Antwort, welche die Sinnlichkeit in einer ihr eigentümlichen Sprache auf die Anregungen von aussen giebt. Die räumliche und zeitliche Anordnung dieser Empfindungen geschieht durch die reinen Anschauungsformen; die gesetzliche Form dieser Anordnung ist das Werk der apriorischen Regeln des Denkens. Hinter dieser Erscheinungswelt unseres Bewusstseins liegt die absolute Welt der Dinge an sich, die mit ihr gar keine Ähnlichkeit hat, die von ihr toto genere verschieden ist. In dieser bewusstseinstransscendenten Welt giebt es keine sinnlichen Qualitäten — dieses hat man schon vor Kant, schon im grauen Altertum, genügend erkannt —, da giebt es keinen Raum, in dem die Dinge ausgebreitet wären, keine Zeit, in welcher die Veränderungen vor sich gingen, da giebt es keine Grössen, keine Substanz mit wechselnden Accidentien, keine kausalen Zusammenhänge, da giebt es nichts von alledem. Keine der Kategorien, welche wir auf unsere Erscheinungswelt anwenden, gilt also von der Welt der Dinge an sich; sie ist etwas durchaus Heterogenes. Was sie ist, das können wir nicht sagen; wir können nur sagen, was sie nicht ist. Denn für eine positive Bestimmung der Welt der Dinge an sich fehlen uns sowohl die Anschauungs- wie die Denkformen. Die Formen, in denen wir anschauen und denken, haben nur für die Erscheinungswelt Bedeutung; über diese hinaus können wir mit ihnen nicht gehen. Die Welt der Dinge an sich ist für uns ein Unbekanntes und wird es ewig bleiben, sie ist ein niemals zu bestimmendes X. Alles, was wir erkennen können, sind Erscheinungen; und so sehr auch unser Wissen in die Breite sich ausdehnt und in die Tiefe dringt, immer sind Erscheinungen das einzige Objekt unserer Erkenntnis, Erscheinungen, die uns vom metaphysischen Wesen der Dinge niemals etwas verraten können, weil sie eben nur Produkte unserer eigenen geistigen Organisation sind und mit der metaphysischen Welt der Dinge an sich in keinem Zusammenhang stehen. — Wenn nun aber das Verhältnis zwischen dem Idealen und Realen sich in dieser Weise darstellt, wenn die Gegenstände der Erfahrung, die Naturobjekte, bloss psychische Gebilde sind, ausschliessliche Produkte eigenseelischer Faktoren, wenn aus der transscendenten Welt der Dinge an sich in die immanente Sphäre unseres Bewusstseins nichts hineinragt, wenn jede Brücke, die von unseren Vorstellungen zu der davon unabhängigen Realität

führen könnte, abgebrochen ist: was Wunder dann, wenn die Erscheinungen den apriorischen Regeln des Verstandes sich ausnahmslos fügen und durch dieselben zu einer Welt gesetzlich geordneter Objekte gestaltet werden, was Wunder also, wenn wir der Natur vorschreiben, es müsse in ihr Ordnung und Gesetzmässigkeit herrschen? Denn nicht einer uns fremden, von uns unabhängigen Wirklichkeit bestimmen wir die Art und Weise, wie sie sich im allgemeinen verhalten solle, sondern wir bestimmen dieselbe unseren eigenen Bewusstseinszuständen, die, ausserdem dass sie Bewusstseinszustände sind, gar keine andere Bedeutung haben. Erzeugnisse unseres eigenen Wesens, in der transscendentalen Einheit der Apperception wurzelnd und von ihr umfasst, müssen die Erscheinungen der Natur dieses Wesens, den Bedingungen dieser Einheit gemäss gebildet und angeordnet sein. Kant sagt*): »Dass die Natur sich nach unserem subjektiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnisch und befremdlich. Bedenkt man aber, dass diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloss eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloss in dem Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis, nämlich der transscendentalen Apperception, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren Willen allein sie Objekt aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heissen kann; und dass wir auch eben darum diese Einheit a priori, mithin als notwendig erkennen können, welches wir wohl müssten unterwegens lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben.«

Also dies nennt ihr Erfahrung, dies soll Erfahrungskenntnis sein, auf solche Weise sucht ihr uns um die schöne Wirklichkeit zu prellen! Verwandelt ihr da nicht alles in Schein und Blendwerk? Ist dann nicht alles ein banger, wirrer Traum, den der Mensch zeitlebens träumen muss, und niemals aus ihm erwachen kann? Wir wollen die Dinge, wie sie an sich sind, erfassen und erkennen, wir wollen aus den Schranken unseres Bewusstseins heraustreten und erfahren, was jenseits desselben liegt; indess ihr verurteilt uns zu dieser ewigen Kerkerhaft, ihr verlangt von uns,

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 126.

wir sollen uns in der engen Sphäre unseres Bewusstseins mit unseren Vorstellungen herumtummeln, mit Bildern, die keine reale Welt repräsentieren, sondern nichts sind als subjektive Einbildungen; und dessen ungeachtet wollt ihr uns glauben machen, wir besässen Erfahrungserkenntnis! Was erfahren wir da eigentlich, wenn es sich so verhält, wie ihr meint? Wir erfahren unsere eigenen Bewusstseinszustände, aber wir erfahren keine Gegenstände; es giebt zwar eine innere, aber es giebt keine äussere Erfahrung, da unsere Wahrnehmungen rein psychische Gebilde sind, ohne alle Beziehung zu der Welt der Gegenstände. So droht auf eurem subjektivistischen Standpunkt dem Gegenstandswissen ein jäher Untergang, und es bleibt nichts anderes übrig, als Zustandswissen. Ihr habt euch bemüht, die Möglichkeit der Erkenntnis darzuthun, indess eure Ausführungen gerade die Unmöglichkeit derselben gezeigt haben; ihr kämpftet gegen den Skepticismus, der die objektive Gültigkeit der Erkenntnis angegriffen hatte; aber euer Kampf war eine Spiegelfechterei; ihr seit mit eurer Erkenntnistheorie in der That in eine noch schlimmere Lage geraten, als der eingefleischte Skeptiker; denn während dieser die Möglichkeit des Wissens der Gegenstände nur angezweifelt hatte, habt ihr geradezu dessen Unmöglichkeit bewiesen! So stellt sich also, mit Unbefangenheit betrachtet, das Ergebnis eurer erkenntniskritischen Untersuchungen dar! — Was sollen wir nun auf diese Einwände erwidern? Sie scheinen vollkommen berechtigt zu sein. Indessen scheinen sie es nur zu sein, sind es aber nicht. Denn sie beruhen auf einem Missverständnis dessen, was wir gesagt haben, und lassen sich nur erklären als Reaktionen der naturwüchsigen, naiv-realistischen Überzeugung des gesunden Menschenverstandes gegen die nüchterne philosophische Kritik der tiefer dringenden Vernunft. Es lässt sich ihnen darum sehr leicht begegnen, und zwar auf folgende Weise: Wenn wir behauptet und dargethan haben, dass die Natur Erscheinungswelt sei, so ist es uns nicht in den Sinn gekommen, sie zu einer Scheinwelt zu degradieren. Es ist wohl zu unterscheiden zwischen Schein und Erscheinung. Schein ist eine falsche Wahrnehmung, eine Wahrnehmung, die ihrem Gegenstand nicht entspricht. Er entsteht durch eine falsche Interpretation der Sinneswahrnehmung seitens des Verstandes. Unser Wahrnehmen nämlich ist ein fortwährendes unbewusstes, stummes Ur-

teilen und Schliessen; die Sinnenwelt wäre für uns sinn- und bedeutungslos, wenn wir sie nicht durch unseren Verstand ausdeuteten und Sinn und Bedeutung in sie hineinlegten. Wenn nun der Verstand bei dieser Ausdeutung der Sinneswahrnehmungen falsch urteilt und schliesst, dann entsteht Schein, der also nicht in der Sinnesperception als solcher, sondern in der verstandesmässigen Auslegung derselben liegt. Es ist z. B. Schein, wenn wir einen auf uns zukommenden Menschen, der unserem Freunde ähnlich sieht, für diesen selbst halten; hier haben wir ein reproduziertes Erinnerungsbild und eine ihm ähnliche Sinneswahrnehmung; wir schliessen dann aus der Ähnlichkeit auf die Gleichheit beider, schliessen also falsch. Ein Schein ist ferner, wenn wir, trotz derselben Entfernung, bei trüber Atmosphäre die Berge für weiter von uns entfernt halten, als bei klarer Luft, weil jetzt ihre Farben blasser, ihre Konturen undeutlicher erscheinen, und wir uns auf Grund früherer Erfahrungen überzeugt haben, dass die Gegenstände desto weiter von uns entfernt sind, je undeutlicher sie sich uns zeigen; diesen unter normalen Verhältnissen gewonnenen Massstab für die Schätzung der Raumgrössen wenden wir auch bei veränderten, abnormen Verhältnissen an und schliessen darum falsch. Der Schein kann aber korrigiert werden, sei es, dass er ganz beseitigt und in eine dem Gegenstand kongruente Wahrnehmung umgewandelt wird, sei es, dass er, weil seine Ursachen sich verfestigt und zu naturgesetzlich wirkenden Faktoren sich gestaltet haben, in der Wahrnehmung zwar bleibt, aber durch denkende Reflexion indirekt ermittelt und verbessert wird. Ganz anders verhält es sich mit dem, was wir Erscheinung genannt haben. Erscheinung ist nicht eine falsche Wahrnehmung, die ihrem Gegenstand, der Wirklichkeit, nicht entspricht, sondern eine dem Gegenstand völlig korrespondierende Wahrnehmung. In den Erscheinungen fassen wir die Dinge nicht falsch auf, sondern wir fassen sie richtig auf, d. h. in einer unserer eigenen geistigen Natur, unseren Anschauungs- und Denkformen vollkommen entsprechenden Weise. Alles, was Objekt der Erfahrung ist, stellt sich in diesen Formen dar und kann sich nicht anders darstellen. Unsere Erscheinungswelt ist nicht der Schein einer Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit selbst; sie ist die letzte und einzige Realität, die überhaupt zu unserer Kenntnis gelangen kann. Sie ist keine absolute, aber sie ist

relative, empirische Realität, und wer eine andere verlangt, der weiss nicht, was er will, der will etwas Unmögliches. Denn die Schranken unseres Bewusstseins überschreiten, unsere notwendigen Formen der Auffassung überspringen wollen, um Dinge an sich zu erfassen: heisst nichts anderes, als etwas vorstellen wollen, was nicht mehr Vorstellung, sondern etwas davon Verschiedenes ist; dies ist aber ebenso unmöglich, wie es unmöglich wäre, über den Bereich der Anziehungskraft der Erde sich hinwegzusetzen, um auf den Mond zu gelangen. Weil nun die Erscheinungswelt nicht Schein, sondern Realität, weil sie die einzige für uns erkennbare Wirklichkeit ist, so haben wir auch nicht die Aufgabe, durch Reflexionen eine Korrektur an ihr vorzunehmen; denn sie ist, was sie ist, und spricht sich selbst vollkommen adäquat aus; sie ist unserem Denken, wodurch wir sie verbessern möchten, schon völlig kongruent gestaltet. — Allein wir befürchten, man werde mit diesen Erklärungen nicht zufrieden sein. Man wird uns zwar einräumen, es sei ein Unterschied vorhanden zwischen Schein und Erscheinung; aber man wird doch darauf bestehen, die Erkenntnis, die sich bloss auf Erscheinungen beziehe, sei eben kein wahres Wissen, sondern nur ein Scheinwissen, weil sie nicht das Wesen der Dinge erfasse, sondern nur ihre Bilder in unserem Bewusstsein, Bilder von ausschliesslich subjektiver Gültigkeit. Allein die Erkenntnis, die man verlangt, ist ein unerfüllbarer Wunsch, sie ist, bei Licht betrachtet, ein Ding der Unmöglichkeit. Denn wie könnte man jemals dessen sicher sein, dass in unserer Erscheinungswelt die absolute Ordnung der Dinge uns zum Bewusstsein komme; wie könnten wir wissen, dass wir durch unsere Vorstellungen das Wesen der Dinge an sich erfassen? Dazu wäre ja erforderlich, dass wir unsere Vorstellungen mit den Dingen an sich verglichen, um zu sehen, ob sie diesen kongruent sind oder nicht. Dieser Akt der Vergleichung könnte aber nur dann ausgeführt werden, wenn das Ding an sich, ebenso wie seine Erscheinung, ein Objekt unseres Bewusstseins wäre; dann würde es aber kein Ding an sich mehr sein, sondern es wäre Erscheinung, den Formen und Gesetzen des Bewusstseins unterworfen, und wir müssten dann wieder fragen, ob diese Erscheinung mit dem Ding an sich übereinstimmt, und so in infinitum. Das Ding an sich lässt sich niemals, auf keinem Wege, erfassen, und es lässt sich darum auch kein Ver-

gleich zwischen ihm und der Erscheinung anstellen, um die Kongruenz beider zu ermitteln. So lange aber dies nicht geschieht, können wir nicht sagen, dass wir das wahre Wesen der Dinge erkennen; wir könnten nur glauben, es sei so, aber Glauben ist kein Wissen. So sind wir ewig auf unser Bewusstsein beschränkt, nur mit unseren Vorstellungen haben wir es zu thun; was jenseits unseres Bewusstseins liegt, kann niemals Gegenstand unserer Erkenntnis sein. Aber gesetzt auch, wir könnten jemals die sichere Überzeugung gewinnen, dass in unserer Erfahrungswelt die absolut-reale Ordnung der Dinge sich abspiegele, es käme z. B. zu uns ein Engel vom Himmel herab und versicherte uns, dass wir durch unsere Vorstellungen das metaphysische Wesen der Welt erfassen: was würden wir dadurch gewinnen? Wären wir jetzt wirklich im Besitz einer wahren Erkenntnis, einer Wissenschaft von der Welt? Im Gegenteil! Wir wollen euch zeigen, dass ihr mit eurer Forderung, Dinge an sich zu erkennen, das Wissen unmöglich macht, dass ihr, falls ihr recht hättet, das Gegenteil dessen erreichen würdet, was ihr bezweckt habt. Denn erführen wir die Dinge so, wie sie an sich sind, und nicht bloss in der Beschaffenheit, wie sie in unserem Bewusstsein, durch dessen ursprüngliche Formen und Gesetze bedingt, erscheinen: dann könnten wir von ihnen nichts a priori behaupten, weil apriorische Bestimmungen, wie wir dargethan haben, nur dann möglich sind, wenn es sich um Dinge als blosse Erscheinungen handelt. Unsere synthetischen Grundsätze würden also ihre Geltung verlieren. Jetzt müssten wir der absoluten Wirklichkeit es überlassen, in welcher Form sie sich unserem Bewusstsein zeigen werde. Alle unsere Erkenntnis stammte nunmehr aus der Erfahrung, und die Empiristen hätten demnach recht. Was wäre nun aber die Folge davon? Die Folge davon wäre, dass unser Wissen auf die Feststellung einzelner, gegenwärtig dem Bewusstsein sich präsentierender Thatsachen der Erfahrung sich beschränken müsste. Auf diese Weise könnten wir aber, im günstigsten Falle, nur zu Sätzen von numerischer und komparativer Allgemeinheit, niemals aber zu Sätzen von genereller, strenger Allgemeinheit gelangen; wir könnten auch nur thatsächliche, niemals aber notwendige Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den Dingen und Veränderungen erkennen. Unser Erfahrungsfeld bliebe ja nach wie vor räumlich und zeitlich beschränkt. Nicht auf einmal würde sich uns die

Welt in der ganzen Fülle des Seienden, mit allen gegenwärtigen und zukünftigen Veränderungen enthüllen, wie sie sich etwa einer absoluten Intelligenz, deren Erkenntnis an keine räumlichen und zeitlichen Schranken gebunden ist, enthüllen mag; wir müssten sie vielmehr durch einzelne Erfahrungen nach und nach erst kennen lernen, und würden sie, auch bei der grösstmöglichen Ausdehnung unseres Erfahrungsgebiets, niemals vollständig erschöpfen, niemals sicher ergründen. Denn immer blieben Gebiete des Seienden übrig, die sich unserer Beobachtung entzögen; niemals würde unser forschender Blick die unendliche Mannigfaltigkeit des Seienden, alle möglichen zukünftigen Veränderungen in der Welt überschauen. Kennen würde er nur eine, im Vergleich zu der unübersehbaren Menge von Fällen möglicher Erfahrung verschwindend geringe Anzahl wirklich konstatierter Thatsachen. Die Kenntnis dieser einzelnen, abgerissenen Thatsachen aber berechtigt uns nicht zu dem Schluss, die Welt müsse in allen ihren Gebieten und für alle zukünftigen Zeiten dieselbe Ordnung beobachten, die sie uns in den erfahrenen Fällen gezeigt hat, weil die Thatsachen nur sich selbst verbürgen. Ohne diese sichere Überzeugung von der Herrschaft einer unwandelbaren Ordnung in der Welt aber könnten wir von einer Wissenschaft, die sich in streng allgemeinen Urteilen über die Dinge vollendete, nicht reden. Denn immer würde uns die beängstigende Frage quälen, ob nicht einmal der Tag komme, an welchem die Weltordnung, die wir erfahren haben, umgestürzt und einer anderen Ordnung, oder sogar einem Chaos Platz machen werde, so dass unsere bisherigen Erkenntnisse, auf die wir uns verlassen zu können meinten, von Grund aus annihiliert wären. Von dieser quälenden Frage könnten wir nur dann befreit werden, wir würden die sichere Überzeugung von dem Walten unwandelbarer Ordnung und Gesetzmässigkeit in der Welt nur dann gewinnen, wenn es Grundsätze gäbe, Grundsätze, die a priori feststünden und durch ihre strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit den erfahrungsmässig konstatierten Thatsachen den Charakter von Beispielen streng allgemeiner und notwendiger Regeln verleihen wüden; dann hätten wir eine Wissenschaft von der Welt. Aber solche Grundsätze giebt es nicht und kann es nicht geben. Wir können den Dingen an sich nicht vorschreiben, wie sie ihre Verhaltungsweise einrichten, wie sie sich uns zeigen sollen; das

müssen wir ihnen selbst überlassen und ruhig abwarten, welches Gesicht sie uns zeigen werden. Darum kann es, unter der Voraussetzung, dass es Dinge an sich sind, die wir erkennen, kein Wissen von der Welt geben; es giebt auf diesem Standpunkt keine Erfahrungswissenschaft, keine Naturwissenschaft, es giebt nur eine Sammlung einzelner Erfahrungsthatsachen, deren Gültigkeit durch weitere Erfahrungen jeden Augenblick widerlegt werden kann. Ganz anders dagegen stellt sich die Sache der Wissenschaft dar, wenn wir die falsche Meinung, wir erfassten durch unsere Vorstellungen Dinge an sich, aufgeben und unsere Erkenntnis auf Erscheinungen einschränken. Jetzt wissen wir mit vollkommener Sicherheit, ohne auf Bestätigung von seiten wirklicher Erfahrung warten zu müssen, wir wissen a priori, dass auf dem gesamten Gebiet der Natur, in aller möglichen Erfahrung, umwandelbare Ordnung und strenge Gesetzmässigkeit herrschen muss; denn wir besitzen Grundsätze von axiomatischem Charakter, welche der Natur die allgemeine Form ihrer Beschaffenheit im voraus bestimmen. Und die Natur richtet sich nach diesen Grundsätzen und muss ausnahmslos ihnen gemäss ausfallen, weil sie als blosse Erscheinungswelt den Formen und Gesetzen des erkennenden Bewusstseins, deren bewusster, begrifflicher Ausdruck diese Grundsätze sind, unterworfen ist und niemals anders, als ihnen entsprechend, sich gestalten kann. Jetzt können wir auch streng allgemeine Sätze über die Naturobjekte bilden; denn durch dieselben Regeln des Verstandes, welche uns bei der Verknüpfung gegebener Thatsachen in Erfahrungsurteilen leiten, sind diese Thatsachen selbst enstanden. Die Erfahrungswelt ist das Herrschaftsgebiet streng allgemeiner Regeln und strenger Notwendigkeit, weil das Denken mit seinen Gesetzen in ihr das Scepter führt; darum lassen sich über dieselbe streng allgemeine und notwendige Erkenntnisse gewinnen. — Was nun endlich den an sich schwerwiegenden Vorwurf anlangt, den man uns macht, unsere Erkenntnistheorie zerstöre das Gegenstandswissen und verwandle es in ein blosses Zustandswissen, so beruht dieser Vorwurf auf einem völligen Missverständnis unserer Ausführungen und ignoriert vollständig den fundamentalen Unterschied, den wir zwischen blossem Wahrnehmungsbild und dem Erfahrungsobjekt statuiert haben. Denn es war eben der Zweck der schwierigen, in die Tiefen des Erkenntnisprocesses eindringenden transscenden-

talen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, zu zeigen, unter welchen Bedingungen Wahrnehmungsbilder, als bloss subjektive Zustände des Bewusstseins, zu Erfahrungsgegenständen gestaltet werden. Wir haben dargethan, dass, wenn die Einbildungskraft die Erscheinungen ohne Leitung durch die synthetischen Regeln des Denkens verknüpft, blosse Wahrnehmungen entstehen, die nur für dasjenige Bewusstsein, welches sie jeweilig vorstellt, Geltung besitzen; dass dagegen, wenn die Einbildungskraft bei ihrer Verknüpfung der Erscheinungen gemäss den Regeln des Denkens verfährt, die Erscheinungen in notwendiger und allgemeingültiger, d. h. für jedes erkennende menschliche Bewusstsein gültiger Weise verbunden werden. Diese Art der Verknüpfung der Erscheinungen ist die Bedingung, unter welcher Erfahrungsobjekte entstehen; und diese Erfahrungsobjekte sind die einzigen Gegenstände, die zu unserer Erkenntnis gelangen können, sie sind die Objekte unseres Gegenstandswissens.*) Wer andere Gegenstände verlangt, wer Dinge an sich zu erkennen strebt, dem haben wir schon klar vor die Augen geführt, dass er etwas Unmögliches verlangt. Wohl sind die Erfahrungsgegenstände Zustände des Bewusstseins, weil ja alles, was zu unserer Erkenntnis gelangen soll, natürlich Zustand des Bewusstseins sein muss. Aber sie sind Zustände des Bewusstseins ganz eigener Art: durch ihre Festigkeit und Konstanz, durch ihren sachlichen Charakter, durch ihre Gültigkeit für jedes menschliche Bewusstsein — Merkmale, welche eben in der notwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung ihrer Elemente begründet sind — unterscheiden sie sich scharf von allen übrigen Bewusstseinszuständen, den blossen Vorstellungen und Phantasiebildern, der Gefühle und Wollungen nicht zu gedenken.**) — So

*) Kant sagt: »Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit«, d. h. Einheit nach den Gesetzen des Denkens, »bewirkt haben.« Kr. d. r. V., S. 119.

**) Wir müssen uns leider versagen, auf die Einwände, welche Schopenhauer in seiner Kritik der Kantischen Philosophie (W. W. hrsg. v. Grisebach, Bd. I, S. 560 ff.) gegen den Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis bei Kant erhoben hat, einzugehen, da dieses eine ausführliche Erörterung erheischen würde. Wir bemerken nur, dass wir diese Kritik Schopenhauers, bei aller Anerkennung des Scharfsinns, mit dem sie geführt wird, sachlich für durchaus unbegründet und verfehlt halten. Ein »Mittelding« von Anschauung und Begriff, ein »Zwitter«, zusammengesetzt aus dem, was Kant teils der Erscheinung, teils dem Ding an sich geraubt haben soll, ein »absolutes Objekt, welches an sich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt ist«, kann der Gegenstand bei Kant nur

ist unsere Erfahrungswelt nicht ein Traumbild, nicht ein Komplex subjektiver Einbildungen, sondern sie ist Wirklichkeit. Sie ist zwar nicht die Welt der Dinge an sich, sondern nur eine Erscheinungswelt; aber als Erscheinungswelt ist sie eine wirkliche Welt, wie sie sich im Bewusstsein, den Formen und Gesetzen der typisch menschlichen Intelligenz entsprechend, darstellen muss.

Das Ergebnis der erkenntnistheoretischen Untersuchungen Kants über das Wesen und die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis, das Facit aus seiner Theorie der Erfahrung, ist also, in kurzen Sätzen zusammengefasst, dieses: Erfahrungserkenntnisse, d. h. streng allgemeine Sätze über Thatsachen der Erfahrung, lassen sich nur dann gewinnen, wenn der Verknüpfung der Thatsachen in Erfahrungsurteilen apriorische, d. h. notwendige und allgemeingültige Principien zu Grunde liegen. Die Erfahrungsthatsachen lassen sich aber nur unter der Bedingung diesen Principien gemäss verknüpfen, wenn sie selbst unter ihrem Einfluss entstanden sind, wenn also unser Denken der Erfahrungswelt, der Natur, die allgemeine Form ihrer Gesetzmässigkeit bestimmt. Dies kann aber nur dann geschehen, wenn die Natur nichts anderes ist, als unsere gesetzlich geordnete Sinnenwelt, wenn sie nicht Ding an sich ist, sondern blosse Erscheinung. Also lassen sich Erfahrungserkenntnisse nur über Erscheinungen, nicht über Dinge an sich gewinnen.*)

Als Hume den menschlichen Verstand einer scharfsinnigen Betrachtung und Prüfung seines Erkenntnisvermögens unterzog,

---

für denjenigen sein, der, durch seine eigenen Theorien geblendet, die erkenntnistheoretische Bedeutung, welche Kant dem Denken zugewiesen, ganz und gar missverstanden hat, was eben bei Schopenhauer, der überall nur seine eigenen Begriffe und Principien wiederfinden möchte, leider der Fall ist. Wer Kant ohne Vorurteile studiert und dessen Gedanken aus ihnen selbst zu verstehen und zu würdigen weiss, der wird finden, dass der Begriff des Gegenstandes bei Kant, weit entfernt eine unfassbare Vorstellung, ein philosophisches Monstrum, zu sein, einen vollkommen guten Sinn hat und mit Kants erkenntnistheoretischen Principien und den Resultaten seiner Kritik durchaus im Einklang steht.

*) Erfahrungserkenntnisse — dies müssen wir noch hinzufügen — sind aber auch die einzigen Erkenntnisse, die wir haben können. Denn ohne anschauliches, in der sinnlichen Erfahrung gegebenes Material sind unsere Verstandesbegriffe leere Formeln, mit denen wir gar nichts anfangen können. »Gedanken ohne Inhalt,« sagt Kant, (a. a. O., S. 77), »sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.« Der Inhalt der Erkenntnis ist aber immer ein empirisches Datum.

da richtete er seine skeptischen Waffen sowohl gegen den Empirismus, als auch gegen den Rationalismus. Mit den Empiristen darin einig, dass die Erfahrung, als äussere und innere Wahrnehmung, die einzige Quelle sei, aus der unsere Erkenntnisse fliessen, besass er doch die Unbefangenheit und den Mut der Konsequenz, zuzugestehen, ja, ausdrücklich zu zeigen, dass wir auf diesem Wege der reinen Empirie niemals zum Erfahrungswissen, zu Sätzen von streng allgemeinem Umfang und apodiktischem Charakter gelangen können, weil wir nur einzelne, zufällige Thatsachen feststellen und registrieren, aus einzelnen, zufälligen Thatsachen aber keine strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit sich herauspressen lässt. Um zu wirklichen Erkenntnissen, zum Erfahrungswissen, verarbeitet zu werden, müssten die empirisch konstatierten Thatsachen durch Axiome, d. h. durch Sätze von notwendiger und streng allgemeiner Gültigkeit ihre Begründung erhalten. Diese Axiome müssten aber dann irgendwie a priori feststehen, nicht aus der Erfahrung gewonnen sein; denn könnte die Erfahrung überhaupt apodiktische Erkenntnisse erzeugen, dann hätten wir offenbar keine Axiome nötig; die Erfahrung würde selbst die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit unserer Sätze verbürgen. Nun behaupteten die Rationalisten, unsere Seele sei im Besitz solcher Axiome, es seien ihr ewige Wahrheiten angeboren, Wahrheiten, die alle Dinge im Himmel und auf Erden beherrschen und binden, denen gemäss alles in der Welt ausfallen müsse. Aber sie hielten diese Axiome für analytische Sätze; ihre Wahrheit sollte auf den formal-logischen Principien der Identität und des Widerspruchs beruhen; sie sollten desshalb unumschränkte Gültigkeit besitzen, weil ihr kontradiktorisches Gegenteil undenkbar sei. Allein dies ist, wie Hume überzeugend nachgewiesen hat, unmöglich. Analytische Sätze können niemals Principien der Erfahrungserkenntnis sein. Denn das Denken mit seinen formalen Gesetzen vermag nur innerhalb der Welt unserer Vorstellungen, soweit sich dieselben auf keine reale Wirklichkeit beziehen, Erkenntnisse von notwendigem und allgemeingültigem Charakter zu erzeugen; denn hier handelt es sich bloss um die Zergliederung, Vergleichung und Aufeinanderbeziehung von Vorstellungsinhalten, die in den mannigfaltigsten logischen Relationen zu einander stehen. Dagegen in der Erfahrungswelt, der Welt der Thatsachen, kann das Denken mit

seinen formalen Principien schlechterdings nicht hinreichen, um notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse zu begründen. Denn hier handelt es sich darum, Wahrnehmungsinhalte, die nicht ähnlich, sondern völlig verschieden sind, Thatsachen, zwischen denen nicht logische, sondern reale Relationen bestehen, zu verknüpfen. Hier ist die Denkanalyse ohnmächtig, hier richten die formalen Denkprincipien der Identität und des Widerspruchs für sich nichts aus; denn es gilt eine Synthese zu vollziehen, die sich nicht auf eine vorhergehende Analyse stützt, sondern einen anderen Grund hat. Welches ist nun dieser Grund der Verknüpfung? Im einzelnen Fall ist es die thatsächliche Erfahrung; aber diese reicht nicht über sich selbst hinaus, sie verbürgt nur sich selbst, sie genügt nicht, um aus ihr Schlüsse auf die noch nicht erfahrenen und zukünftigen Fälle zu ziehen. Solche Schlüsse würden nur dann berechtigt und sicher sein, wenn wir axiomatische Grundsätze besässen, welche den einzelnen, empirisch ermittelten Thatsachen den Charakter von Beispielen streng allgemeiner Regeln verleihen würden. Diese Grundsätze müssten aber dann, als Principien der Erfahrungserkenntnis, als allgemeine Verknüpfungsregeln, synthetische Sätze sein; ihre unumschränkte Gültigkeit für das gesamte Gebiet der Erfahrung könnte nicht mehr nach dem Princip des Widerspruchs bewiesen werden, sondern müsste auf einem anderen Grund beruhen. Worauf sie sich aber gründete, dies vermag Hume nicht zu finden und anzugeben. Darum scheinen ihm solche Principien der Erfahrungswissenschaft in heiler Luft zu schweben, grundlose Behauptungen zu sein, weil kein zwingender Grund sich anführen lässt, warum sie gelten und gelten müssen.

Der bedeutende, epochemachende Schritt, den Kant in dem soeben ventilierten Problem über alle seine Vorgänger, insbesondere aber über Hume, gethan hat, lag in seiner durchaus originellen Auffassung vom Wesen der Denkfunktion, in der neuen Stellung, welche er dem Denken in der Erkenntnistheorie einräumte. Vor Kant glaubte man, das Denken sei eine Funktion, die einzig und allein nach den formalen Regeln der Identität und des Widerspruchs verfahre: man kannte nur das analytische Denken. Als nun Hume unwidersprechlich nachgewiesen hatte, dass dort, wo es sich um die Erkenntnis der realen Welt der Dinge handle, die Principien des analytischen Denkens nicht ausreichen,

um strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit der Synthese unserer Wahrnehmungen in Erfahrungssätzen zu begründen, vielmehr synthetische Grundsätze von apodiktischer Gewissheit dazu nötig wären: da vermochte er, da auch ihm das Denken nur eine analytische Funktion war, solche Principien in demselben nicht aufzufinden, entdeckte sie vielmehr in dem Mechanismus der Association. Damit hat er freilich — was er selbst sehr wohl wusste — etwas anderes gefunden, als was er gesucht hatte. Die von ihm entdeckten Verknüpfungsprincipien waren ein Quidproquo. Denn anstatt logische Principien zu sein, waren sie psychologische; anstatt objektive Regeln, Gesetze des Denkens, zu sein, waren sie subjektive Regeln der blind wirkenden Einbildungskraft. Ihre strenge Allgemeinheit ging verloren und reduzierte sich auf die gefühlsmässige Erwartung des Eintritts ähnlicher Fälle bei gegebenen ähnlichen Bedingungen, ihre logische Notwendigkeit, das klare Bewusstsein des zureichenden Grundes für die Stiftung einer Synthese, verwandelte sich in die psychologische Nötigung, das dunkle Gefühl des Zwanges, diese Synthese zu vollziehen. Auf diese Weise wurde die Erfahrungswissenschaft ihrer logischen Grundlage beraubt, und ihre Rechtsfrage schien mit einem entschiedenen »Nein« beantwortet werden zu müssen. Von diesem ihr drohenden Umsturz suchte nun Kant die Erfahrungswissenschaft zu retten, indem er ihr ein neues Fundament gab, auf welchem sie nunmehr fest und sicher ruhen könnte. — Dass mit Hilfe des analytischen Denkens allein keine wirkliche Erfahrungserkenntnis, kein Erfahrungswissen, sich aufbauen lasse, dass die Principien der Identität und des Widerspruchs nicht hinreichen, um strenge Allgemeinheit der Erfahrungssätze zu begründen: darin ist Kant mit Hume einig. Aber er bleibt bei dieser Einsicht nicht stehen. Er untersucht das Wesen der Denkfunktion und findet, dass dieselbe nicht bloss eine zergliedernde, sondern auch eine verknüpfende ist. Neben dem analytischen Denken, das man bisher allein gekannt hat, giebt es ein synthetisches Denken. Nun ist dies nicht in dem Sinne gemeint, als hätte Kant ein anderes Denken entdeckt, als wollte er lehren, ausser dem analytischen Denken, welches Vorstellungen bloss zergliedert, gebe es ein synthetisches Denken, als besonderes Seelenvermögen, welches Vorstellungen verknüpft, also vom ersteren toto genere verschieden sei. So meint es Kant nicht. Das Denken ist nur eines,

einheitlich und gleichartig ist auch seine Funktion. Das Wesen der Denkfunktion ist die Aufeinanderbeziehung von Vorstellungsinhalten, es besteht in der Synthese; und in dieser Beleuchtung betrachtet, ist jedes Denken ein synthetisches Denken. Aber nun kommt es darauf an, welches der Grund der Synthese ist; es fragt sich, was uns berechtigt, zwischen Vorstellungen, von denen doch jede etwas Fürsich-Bestehendes und -Geltendes ist, Verknüpfungen zu stiften. Und wenn wir diese Frage berücksichtigen: dann zeigt es sich, dass wir innerhalb der Denkfunktion zwei Arten unterscheiden müssen. Gründet sich nämlich die Synthese auf eine vorhergehende Analyse, wodurch wir Beziehungen der Ähnlichkeit oder der Verschiedenheit zwischen den Inhalten derselben ermitteln, sind also die Grundsätze der Identität und des Widerspruchs der zureichende Grund für die Vorstellungsverknüpfung: dann ist die Denkfunktion im wesentlichen eine zergliedernde, die Synthese kommt nachträglich zu der Analyse hinzu, und wir reden von analytischem Denken. Wenn dagegen die Synthese nicht auf eine vorhergehende Analyse der Vorstellungsinhalte sich gründet, wenn sie auf einem anderen Princip, als den Regeln der Identität und des Widerspruchs beruht: dann ist die Denkfunktion im wesentlichen eine verknüpfende, die Synthese ist ursprünglich, und wir reden von synthetischem Denken. Wie nun die Regeln der Identität und des Widerspruchs Principien des analytischen Denkens sind, so liegen auch dem synthetischen Denken bestimmte Principien zu Grunde, Regeln, nach denen es seine Inhalte zu einander in Beziehung setzt und verknüpft. Diese Verknüpfungsregeln des synthetischen Denkens sind Begriffe, die nicht, wie die empirischen Begriffe, durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen sind, sondern, wie die Principien der Identität und des Widerspruchs, zum ursprünglichen, innersten Wesen des Denkens gehören, also reine Begriffe a priori sind; die nicht, wie die empirischen Begriffe, die gemeinsamen wesentlichen Merkmale einer Klasse von Objekten repräsentieren, sondern, wie die Principien der Identität und des Widerspruchs, die allgemeinen Verfahrungsweisen des Denkens ausdrücken; sie sind Denkgesetze. Diese Denkgesetze sind die Kategorien, die Stammbegriffe des reinen Verstandes. — Nun erscheint auch die Frage der Erfahrungswissenschaft in einem völlig veränderten Licht. Das analytische Denken mit seinen Principien vermag nur innerhalb des

Gebiets blosser Vorstellungen und Begriffe, aber nicht auf dem Gebiet der Erfahrungsthatsachen Erkenntnisse von strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit, wodurch das Wissen sich auszeichnet, zu begründen. Anders verhält es sich mit dem synthetischen Denken. Im Besitz apriorischer Principien der Synthesis, nicht gebunden an eine vorhergehende Analyse und das Vorhandensein logischer Relationen zwischen seinen Inhalten, bezieht sich das synthetische Denken auf die Thatsachen der Erfahrung, subsumiert dieselben unter seine reinen Begriffe, beurteilt sie nach Massgabe dieser Begriffe und bringt dadurch Erkenntnisse zuwege, welche, da sie auf streng allgemeine und notwendige Regeln, die reinen Verstandesbegriffe, sich stützen, selbst den Charakter strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit besitzen. So kommt Erfahrungserkenntnis, so Erfahrungswissenschaft zustande. — Allein Kant ist kein Dogmatiker, sondern ein Kritiker: er behauptet niemals einfach, dass es so sei, sondern er zeigt, warum es so sei und nicht anders sein könne. Bei der Unbefangenheit, die seinen Forscherblick auszeichnete, konnte es ihm nicht entgehen, dass er mit seiner Lehre, das Denken ordne die Erfahrungsthatsachen seinen synthetischen Regeln unter und gewinne dadurch wirkliche Erfahrungserkenntnisse, ein schwieriges Problem angeregt habe. Denn nun erhebt sich die Frage nach der Möglichkeit dieser Unterordnung. Gesetzt nämlich, die Erfahrungswelt hätte eine Beschaffenheit, die den reinen Verstandesbegriffen nicht kongruent wäre, gesetzt, es gäbe in ihr keine Grössen, keine Substanz mit wechselnden Accidentien, keine gesetzlichen Zusammenhänge in der Aufeinanderfolge von Veränderungen: dann könnte unser Denken mit seinen synthetischen Principien in der Erfahrung nichts ausrichten, die verknüpfenden Regeln hätten keine objektive Bedeutung, sondern wären nur inhaltleere Formeln, und als solche völlig zwecklos, weil ihr Zweck eben darin besteht, in der Erfahrung Anwendung zu finden und mit einem konkreten Inhalt erfüllt zu werden. Dieses Problem der Kongruenz zwischen den Erfahrungsthatsachen und den reinen Verstandesbegriffen löst nun Kant dadurch, dass er dem Denken, in einer bisher ungeahnten Weise, die Rolle des erfahrungsbedingenden Faktors zuweist. — Vor Kant glaubte man, das Denken bethätige sich einzig und allein in der Reflexion auf ein gegebenes Material. Dieses Material, unsere Wahrnehmungs-

welt,*) sei das Produkt aus der Thätigkeit unserer Sinne und der auf dieselben einwirkenden Dinge,**) und das Denken habe nur die Aufgabe, dieses sinnliche Material mit seinen formal-logischen Principien zu bearbeiten, einen begrifflichen Zusammenhang in dasselbe hineinzubringen. Dem gegenüber zeigt nun Kant, dass Erfahrung, im Sinne einer gegenständlichen Erfahrung, unmöglich wäre und in ein Aggregat zusammenhangsloser, bloss subjektiv gültiger Perceptionen auseinanderfallen würde, wenn die Vielheit der sinnlichen Erscheinungen nicht durch die verknüpfenden Regeln des Denkens geordnet und in gesetzlichen Zusammenhang gebracht wäre, wodurch allererst unsere subjektiven Wahrnehmungsbilder zu Erfahrungsobjekten umgewandelt werden. So bethätigt sich das Denken bei Kant nicht allein in der Reflexion auf gegebene Erfahrungsthatsachen, sondern auch in der Objektivation unserer Wahrnehmungen, in der Erzeugung dieser Erfahrungsthatsachen selbst. Und weil es schon bei der Entstehung der reflexionslosen Erfahrung mit seinen synthetischen Principien wirksam ist, kann es auch nachträglich in der Reflexion die Erfahrungsobjekte, welche durchgängig den intellektualen

---

*) Bei den Rationalisten ist freilich die Wahrnehmungswelt nicht der einzige Gegenstand des Denkens, sondern bei ihnen bezieht sich unsere Erkenntnis auch auf die transscendente Welt des Übersinnlichen. Aber diese Erkenntnis wird durch angeborene Ideen, wie z. B. die Idee der Gottheit, der Substanz u. a. vermittelt, Ideen, die, weil sie angeboren sind, ohne unser Zuthun, also auch ohne Mitwirkung des Denkens, in unserer Seele entstanden sind. Sie sind uns gegeben als Objekte der nachträglichen denkenden Reflexion.

**) Dies ist freilich nur die gangbare, natürliche, jedem unmittelbar sich aufdrängende Meinung. Denn verschiedene Philosophen haben die Entstehung unserer Wahrnehmungen anders zu erklären gesucht. Die Occasionalisten, welche die Wechselwirkung zwischen Körperlichem und Geistigem leugneten, glaubten, dass Gott in uns die Wahrnehmungen erzeuge, in einer der Ordnung und Beschaffenheit der Körperwelt entsprechenden Weise; Berkeley vertrat dieselbe Ansicht, nur dass er das Dasein der materiellen Welt überhaupt bestritt; für Spinoza waren die Wahrnehmungen Modifikationen der absoluten Substanz unter dem Attribut des Denkens, d. h. des geistigen Seins, welche den Modifikationen derselben Substanz unter dem Attribut der Ausdehnung, d. h. des körperlichen Seins, parallel verlaufen; Leibniz endlich hielt die Wahrnehmungen für Selbsterzeugnisse der Seelenmonade, welche vermöge der prästabilierten Harmonie des Universums mit dem körperlichen Sein und Geschehen übereinstimmen. Aber bei allen diesen Philosophen ist von den seelischen Vermögen die Sinnlichkeit bei der Bildung der Wahrnehmungen allein thätig; das Denken dagegen äussert sich erst in der Reflexion auf diese so entstandenen Wahrnehmungen.

Stempel seiner Regeln an sich tragen, diesen Principien unterordnen und Erfahrungserkenntnisse gewinnen. — Damit sind Humes Zweifel in Betreff der Möglichkeit des Erfahrungswissens beseitigt, und die Rechtsfrage der Erfahrungswissenschaft ist im bejahenden Sinne beantwortet. Denn nunmehr ruht die Erfahrungserkenntnis wieder auf einer logischen Grundlage, die nicht mehr wie die alte, durch Hume zerstörte, sie nur scheinbar trägt, sondern die ihr wirklich eine feste Stütze giebt, so dass keine Angriffe der alles vernichtenden Skepsis sie jemals werden erschüttern können.*) Die Welt unserer Wahrnehmungen, die wir auf Gegenstände beziehen, ist dem ausschliesslichen Walten der psychischen Associationsmechanik entzogen und dem nach unwandelbaren Gesetzen verfahrenden Denken unterworfen; es herrscht Logik in den Thatsachen der Erfahrung. Darum beruhen unsere Schlüsse aus erfahrenen auf nicht erfahrene ähnliche Fälle, Schlüsse, worauf alle Erfahrungssätze, die streng allgemeine Urteile sein wollen, sich gründen: sie beruhen nicht auf psychologischer Nötigung, sondern auf der Einsicht in ihre logische Notwendigkeit. Sie sind nicht Schlüsse der associierenden Einbildungskraft, nicht gefühlsmässige Erwartungen, sondern sie sind Schlüsse des denkenden Verstandes, der sich des zureichenden Grundes für sein Verfahren klar bewusst ist; sie sind nicht »consecutiones bestiarum«, sondern »consecutiones hominum«. Jetzt vollziehen wir nicht nur thatsächlich Erfahrungsschlüsse, sondern wir wissen auch, dass wir dazu berechtigt sind. Denn wir wissen a priori, d. h. mit Notwendigkeit und strenger Allgemeinheit, wir wissen, dass auf dem gesamten Gebiet aller möglichen Erfahrung Ordnung und Gesetzmässigkeit herrschen muss; darum ist jede empirisch konstatierte Thatsache nicht ein singulärer Fall, der nur sich selbst verbürgte und über sich nicht hinauswiese, sondern sie ist ein Specialfall, ein konkreter Repräsentant eines allgemeinen Gesetzes. Nunmehr hat es auch keinen Sinn, zu besorgen, der Lauf der Natur könnte sich ändern und es könnte das Vergangene keine Regel für das Zukünftige sein; denn die Änderung des Naturlaufs würde nichts anderes bedeuten, als dass unser Denken als erfahrungsbedingender Faktor

---

*) Ob es sich in der That so verhält, das werden wir noch zu untersuchen haben. Vorläufig reden wir noch ganz im Sinne Kants.

ausser Wirksamkeit getreten sei: eine Möglichkeit, die nur dann zur Wirklichkeit werden könnte, wenn die menschliche Intelligenz zu sein aufhörte; dann würde aber auch die Natur ihre Existenz verlieren, wenigstens die Natur, von der wir reden und allein reden dürfen.

Es war Newtons mathematische Physik, es war die exakte Naturforschung, deren logisches Recht durch Humes skeptische Kritik der Erfahrungsbegriffe und Erfahrungsprincipien in Frage gestellt worden ist. Zwar nicht in dem Sinne, als hätte sich Hume direkt gegen Newtons Naturphilosophie gewendet, aber doch so, dass durch seinen Angriff auf die Grundlagen der Erfahrungswissenschaft auch Newtons epochemachendes Werk, worin diese Grundlagen ihren systematischen Ausbau und ihre principielle Erörterung erhalten haben, getroffen wurde. Indem nun Kant durch seine originelle Theorie der Erfahrung Humes Zweifel widerlegte, hat er damit zugleich den durch Newton entwickelten Principien das logische Recht wiedergegeben. Er hat dieselben erkenntnistheoretisch begründet und dadurch nachgewiesen, dass die exakte Naturwissenschaft kein Scheinwissen sei, sondern ein wirkliches, sicher begründetes Wissen. Allein indem Kants Theorie der Erfahrung Newtons Weltanschauung vor der Skepsis Humes rettete, gab sie ihr zugleich eine andere fundamentale Auslegung, eine andere erkenntnistheoretische Bedeutung. Newton war Realist: er hielt dafür, dass die Welt, deren Sein und Geschehen er in ein Netz mathematischer Formeln eingefangen und in ein Gewebe strenger Kausalzusammenhänge aufgelöst hatte, eine absolute Wirklichkeit sei. Raum, Zeit, Bewegung und Masse hielt er für absolute Realitäten, und die Gesetze der Natur waren ihm Gesetze der absolut-realen Wirklichkeit. Er glaubte also, das Objekt der Naturforschung sei die Welt der Dinge an sich, die in ihrer Beschaffenheit unabhängig vom erkennenden Bewusstsein existiere. Dem gegenüber zeigte nun Kant, dass nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, durch Formen und Gesetze unseres Bewusstseins bedingt, Objekte der Naturforschung sind; und nur sofern unsere Erkenntnis auf Erscheinungen sich bezieht, können wir vom Erfahrungswissen reden.

Den schwierigen, aber an neuen Gesichtspunkten überaus reichen Gang durch Kants Theorie der Erfahrung haben wir vollendet. Wir haben die Principien derselben zur Genüge kennen gelernt, wir haben uns in den Geist des transscendentalen Apriorismus Kants gehörig vertieft und seine Bedeutung und Tragweite begriffen; nunmehr ist es an der Zeit, dass wir uns unserer Specialaufgabe zuwenden und betrachten, in welcher besonderen Weise Kant die allgemeinen Principien seiner Theorie der Erfahrung zum Zweck der Lösung des Kausalproblems verwendet.

Kapitel III.

Kants transscendentale Lösung des Kausalproblems.

Schon im vorigen Kapitel sind wir dem Kausalbegriff, wie er in Kants Philosophie sich darstellt, mannigfach begegnet. Wir haben gesehen, dass nach Kants Ansicht das Kausalprincip ein synthetischer Grundsatz, die Vorstellung der kausalen Relation eine Kategorie, ein synthetischer Begriff des reinen Verstandes sei. Allein wir haben bisher das Kausalproblem bei Kant in Verbindung und im Zusammenhang mit anderen, ihm verwandten Problemen behandelt, und, wegen dieser gemeinschaftlichen Behandlung mehrerer Probleme zugleich, nur die allgemeinen Principien darlegen können, auf welche ihre besonderen Lösungen sich stützen. Diese principielle Erörterung genügt jedoch, aus bald näher anzugebenden Gründen, nicht; sie genügt auch nicht, um die Frage der Kausalität erschöpfend zu beantworten. Vielmehr muss das Kausalproblem, nachdem seine Stellung in Kants Theorie der Erfahrung aufgezeigt und die Principien seiner Lösung entwickelt sind, einer besonderen Betrachtung unterzogen werden. Und es ist ja gerade der Kausalbegriff, dem Kant eine besondere Aufmerksamkeit und Sorgfalt zugewendet hat: einmal aus dem Grunde, weil Hume vorzüglich gegen diesen Begriff*)

*) Wiewohl keineswegs ausschliesslich, wie Kant irrtümlich meint (vergl. Proleg., Einleit., S. 31 ff.). Denn Hume wendet seine Kritik auch gegen den Substanzbegriff und gelangt zu dem Ergebnis, dass die Vorstellung der Substanz nichts sei, als ein Zusammen einfacher Vorstellungen, die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind und einen besonderen Namen erhalten haben (Trakt., Teil I, Abschn. 6, S. 28).

seine skeptische Kritik gewendet hatte, dann aber auch wegen der eminenten Bedeutung, welche diesem Begriff in erkenntnistheoretischer Hinsicht und vom Standpunkt der wissenschaftlichen Methodologie zukommt.

Wer sich die Aufgabe stellt, einen Begriff wissenschaftlich zu erörtern, für den ist es ein Haupterfordernis, zu bestimmen, was er unter dem zu behandelnden Begriff versteht, und weiterhin die Sphäre der Anwendbarkeit, den Geltungsbereich desselben, scharf zu umgrenzen. Dies ist namentlich bei der Behandlung solcher Begriffe unumgänglich nötig, welche nicht, wie es bei den mathematischen der Fall ist, durch Konstruktion a priori von uns gebildet sind, sondern welche, wie die philosophischen Grundbegriffe, auf irgend eine andere Art entstanden und auf dem Wege der Überlieferung auf uns gekommen sind. Die ersteren

Diese seine Auffassung vom Wesen der Substanz verwendet er dann besonders zum Zweck der Beantwortung der Frage nach der Realität einer geistigen Substanz und zeigt, dass dieser Begriff gegenstandslos sei (Trakt., Teil IV, Abschn. 5, S. 304 ff.). Die Kritik des Substanzbegriffs findet sich jedoch nur in dem systematischen Hauptwerk Humes, dem Traktat, während sie in der später verfassten, eleganten, mehr populär gehaltenen, aber eben desswegen an Vollständigkeit des behandelten Materials und an wissenschaftlicher Gründlichkeit dem erstgenannten Werk in vieler Beziehung nachstehenden Schrift, den Untersuchungen, in Wegfall gekommen ist. Kant hat, allem Anschein nach, nur die letztere Schrift Humes gelesen, daher sein Irrtum. — Durch Humes Kritik des Substanzbegriffs aber ist in viel schärferer und unpräjudizierterer Weise, als dies durch Lockes Kritik geschehen ist, die sachliche Bedeutung dieses wichtigen Begriffs in Frage gestellt worden. Denn Locke hat zwar, und wir glauben mit vollem Recht, gezeigt, dass die Substanzvorstellung kein empirischer Begriff, sondern eine subjektive Zuthat zu dem erfahrenen Wahrnehmungsmaterial ist, die darin besteht, dass wir zu der Vielheit mit einander zu einer Einheit verbundener Perceptionen einen einheitlichen Träger derselben hinzudenken; aber, obwohl er nicht nachweisen konnte, wie wir zu dieser Vorstellung gelangen und welches Recht wir haben, uns ihrer zu bedienen, so hat er doch, weil er kein konsequenter Empirist war, die Berechtigung dieser unserer Präsumtion nicht in Zweifel gezogen. Er hielt vielmehr selbst nach wie vor, als ob nichts geschehen wäre, an seiner atomistischen Metaphysik dogmatisch fest. Dagegen Hume, der konsequente Empirist, hält die Substanz für das blosse Zusammen einfacher Perceptionen, und der subintelligierte einheitliche Träger ist ihm, weil auf keinem Eindruck der Wahrnehmung beruhend, nichts als reine Fiktion. Damit hat aber Hume den Substanzbegriff, als einen Grundbegriff der Erfahrungswissenschaft, vernichtet. Denn wenn der Begriff des einheitlichen, beharrlichen Trägers der vielen wechselnden Eigenschaften eine Einbildung ist, so verliert der naturwissenschaftliche Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz offenbar allen und jeden Sinn.

sind, weil durch uns erzeugt, sowohl nach ihrem Inhalt als nach ihrem Umfang vollkommen klar und bestimmt, und es herrscht über dieselben keine Meinungsverschiedenheit; die letzteren sind, weil von uns empfangen, ursprünglich dunkel und verworren, schwankend und den mannigfachsten Kontroversen ausgesetzt. Sie werden uns mitgeteilt, wir wissen auch in den meisten Fällen, was sie bedeuten wollen, aber wir wissen es nur ungefähr; sie sind wohl Vorstellungen, aber von Haus aus keine logisch vollendeten Begriffe; und zu dieser Stufe der logischen Vollendung sie zu erheben, ihren Inhalt eindeutig zu bestimmen und den Kreis der Objekte, worauf sie sich beziehen sollen, ein für allemal zu umschreiben: dies ist eine schwierige, in seltenen Fällen zu einem abschliessenden Resultat führende Arbeit. Was z. B. der Begriff einer geraden Linie bedeutet und worauf er Anwendung findet, das ist vollkommen klar; aber was z. B. unter Kausalität zu verstehen sei, und welchen Kreis der Gegenstände dieser Begriff umschliessen solle, darüber bestehen bis auf heute die mannigfaltigsten Meinungsdifferenzen. Indess, so schwierig es auch ist, philosophische Begriffe logisch zu vollenden, verlangen dürfen und müssen wir, von einem Denker, der ernst und redlich sich bemühen und keinen blauen Dunst uns vorbringen will, wir müssen von ihm verlangen, dass er dieser Aufgabe sich unterziehe. Denn die Erörterung eines Problems kann nur dann einen sicheren und bestimmten Gang nehmen und zu einem bestimmten Ergebnis führen, wenn man sich zuvor über den Gegenstand der Untersuchung vollkommen klar geworden ist. Darum haben auch wir, sobald wir daran gehen, die Lösung eines philosophischen Problems bei einem bestimmten Denker darzustellen und zu prüfen, die Aufgabe, vor allem die Frage zu beantworten, ob und in welcher Weise der betreffende Denker der erwähnten Forderung Rechnung getragen hat.

Wir wollen im folgenden die Auffassung des Kausalproblems bei Kant darstellen und beurteilen. Der Gegenstand, um den es sich handelt, ist also der Kausalbegriff, sofern er als fragwürdiger Begriff, als Problem, betrachtet und behandelt wird. Demnach müssen wir, gemäss dem, was wir soeben ausgeführt haben, zu allererst konstatieren, was Kant unter Kausalität versteht, und einen wie grossen Bereich der Anwendbarkeit und Geltung er demselben zumisst. Beide Fragen hängen freilich, zumal bei

Kant, aufs innigste zusammen. Wenn wir daher versuchen, sie von einander zu trennen und, soweit es geht, gesondert zu beantworten, so geschieht dies aus dem Grunde, weil wir gleich von vornherein die beiden Seiten des Kausalbegriffs, nämlich den Begriff der kausalen Relation einerseits und das Kausalprincip andererseits, klar und bestimmt hervorheben möchten.

Was unter Kausalität zu verstehen sei, darüber hat sich Kant an vielen Stellen seiner kritischen Schriften geäussert; am vollständigsten und bestimmtesten aber, wie wir glauben, in dem einleitenden Abschnitt zur Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Dort*) erfahren wir, dass der Begriff der Ursache eine besondere Art der Synthesis bedeute, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird; und zwar ist dieses A, wie wir bald darauf lesen, von der Art, dass ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folgt. Endlich erhält der Begriff der Ursache noch eine höchst wichtige Bestimmung durch den Zusatz, dass die Wirkung zu der Ursache nicht bloss hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge. In Übereinstimmung damit sagen die Prolegomena**): »Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustand ein anderer notwendigerweise folgt.« — Heben wir nun, zum Zweck der Übersichtlichkeit und des vollständigen Eindringens in den Inhalt unseres Begriffs, dessen Merkmale, wie sie durch obige Definition angegeben sind, einzeln hervor, so sind es folgende:

1. Die Kausalität bedeutet eine Synthesis, eine Verknüpfung. Zu einer Verknüpfung sind Glieder erforderlich, die verknüpft werden. Die kausale Verknüpfung findet immer zwischen zwei Gliedern statt, von denen das eine Ursache, das andere Wirkung genannt wird. Wir können auch ebensogut sagen: die Kausalität drückt ein Verhältnis zwischen zwei Gliedern aus, deren eines Ursache, deren anderes Wirkung heisst. Diese Glieder sind, wie Kant gegen die dogmatischen Rationalisten und in Übereinstimmung mit Hume, ausdrücklich betont, von einander ganz verschieden; es besteht zwischen ihnen kein logisches Verhältnis, wie zwischen unseren Begriffen, sondern ein reales Verhältnis; sie

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 107 fg.

**) § 33 — S. 97.

sind nicht Begriffe, sondern Thatsachen. Kausalität ist also ein Verhältnis.

2. Das kausale Verhältnis besteht nicht zwischen Dingen, sofern sie sind, sondern zwischen Ereignissen, Veränderungen, die geschehen. Es betrifft nicht das Sein der Dinge, sondern den Wechsel ihrer Zustände.*) Nicht ein Ding ist die Ursache eines anderen Dinges, sondern der Zustand eines Dinges die Ursache des Zustands eines anderen Dinges, oder des auf ihn folgenden Zustands desselben Dinges. Im Kausalverhältnis liegt die zeitliche Relation der Aufeinanderfolge. Derjenige Zustand, welcher vorangeht, heisst Ursache, derjenige, welcher nachfolgt, heisst Wirkung. Kausalität ist also ein Verhältnis der Aufeinanderfolge.

3. Die Aufeinanderfolge der Zustände, die in Kausalverhältnis zu einander stehen, ist keine regellose, sondern eine regelmässige. Nicht im bunten Durcheinander folgt auf einen bestimmten Zustand bald dieser bald ein anderer, sondern die Succession der Zustände ist einer Regel unterworfen. Auf A folgt regelmässig B. Kausalität ist also ein Verhältnis regelmässiger Aufeinanderfolge.

4. Jede Regel erleidet Ausnahmen oder kann wenigstens Ausnahmen erleiden. Die Regel dagegen, welche die Aufeinanderfolge von Zuständen, die im kausalen Verhältnis zu einander stehen, beherrscht, erleidet und kann keine Ausnahmen erleiden. Sie ist daher keine einfache Regel, sondern ein Gesetz. Nicht nur gewöhnlichermassen folgt auf einen bestimmten Zustand ein bestimmter anderer Zustand, so dass die Möglichkeit vorhanden wäre, es könnte einmal ein ganz anderer Zustand darauf folgen, sondern auf einen bestimmten Zustand folgt ausnahmslos, für schlechthin alle Successionsfälle, immer derselbe Zustand, d. h. er folgt darauf notwendig oder nach einem Gesetz. Kausalität ist also ein Verhältnis notwendiger oder gesetzlicher Aufeinanderfolge.

5. Das Merkmal der notwendigen Aufeinanderfolge erschöpft nicht den Begriff der Kausalität. Es liegt in diesem vielmehr noch etwas weiteres, nämlich das Moment des Wirkens, der Kraftäusserung und Kraftbeziehung zwischen Ursache und Wirkung.

*) Dass es kein absolutes, sondern nur ein relatives Werden giebt, dass alles Entstehen und Vergehen, alle Veränderung, nur den Wechsel der Zustände der unvergänglichen, beharrlichen Substanz trifft, sucht Kant in der ersten Analogie der Erfahrung zu beweisen. Vrgl. Kritik d. r. V., S. 174 ff., besonders S. 179.

Der Zustand B folgt nicht nur ausnahmslos auf den Zustand A, er kommt zu diesem nicht bloss jedesmal hinzu, sondern er erfolgt aus ihm, d. h. A verhält sich zu B bestimmend, A bewirkt B, B ist durch A gesetzt. Ursache ist also nicht bloss das ausnahmslos-regelmässige Antecedens, Wirkung nicht bloss das ausnahmslos-regelmässige Konsequens, sondern erstere ist ein Wirkendes, letztere ein Bewirktes. Die einander succedierenden Zustände sind nicht realiter von einander getrennt, um dann doch auf wunderbare, völlig unbegreifliche Weise zu einander in Beziehung zu treten, sondern sie sind durch ein reales Band verknüpft; es besteht zwischen ihnen das reale Verhältnis von Thun und Leiden. Nun können Zustände als solche, da sie nichts Selbständiges, nichts Subsistierendes, sind, sondern nur Modifikationen der Dinge, denen sie inhärieren, bedeuten, offenbar weder handeln noch leiden. Handeln und leiden können nur Dinge, Substanzen. Das Ding wirkt, es handelt, und es handelt, weil es eine Kraft besitzt, und dadurch, dass es diese Kraft äussert; und es ist auch immer ein Ding, welches eine Wirkung erleidet. Demnach bewirkt nicht der Zustand A als solcher den Zustand B, sondern ein Ding, sofern es in den Zustand A gerät, bewirkt, vermöge der ihm innewohnenden Kraft, den Zustand B, sei es, dass dieser bewirkte Zustand sein eigener, sei es, dass er der Zustand eines anderen Dinges ist. Mit Beziehung darauf sagt Kant*): »Die Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz.« Kausalität ist also — und damit gelangen wir zur abschliessenden Begriffsbestimmung — ein Verhältnis notwendiger Aufeinanderfolge, die zugleich ein notwendiges Auseinandererfolgen ist.

Wir haben den Inhalt des Begriffs der kausalen Relation allseitig durchmustert und erschöpft und dadurch zur Genüge erkannt, was unter Kausalität zu verstehen sei. Nunmehr fragt es sich, welchen Geltungsbereich Kant diesem Begriff einräumt. Wie weit reicht die Anwendbarkeit des Begriffs der Kausalität, wie gross ist der Kreis der Objekte, worauf er sich bezieht? Es ist,

---

*) Kritik d. r. V., S. 191. — Der Umstand, dass Kant das Moment des Wirkens in den Begriff der Kausalität aufnimmt, ist ganz besonders zu berücksichtigen; wir werden später sehen, aus welchem Grunde.

wie man wohl sieht, die Frage nach der Bedeutung des Kausalprincips bei Kant, die wir zu beantworten haben. — Wir wissen schon, dass die Kausalität sich auf Veränderungen bezieht, dass sie den Wechsel der Zustände der Dinge betrifft. Aber wir wissen noch nicht, ob die Kausalität das gesamte Gebiet der Veränderungen umfasst, ob jeder Wechsel der Zustände ihr unterworfen ist, oder ob es vielleicht auch Veränderungen giebt, auf welche dieselbe keine Anwendung findet, und Zustände aufeinanderfolgen, die nicht kausal verknüpft sind. Dies ist ja nicht von vornherein klar. Denn wir erinnern nur daran, dass man von alters her eine wichtige Art des Geschehens, nämlich die menschlichen Willenshandlungen, soweit dieselben Äusserungen des sittlichen Wollens sind, der Geltung der Kausalität hat entziehen zu müssen geglaubt, indem man entgegen der deterministischen Ansicht, wonach jeder Willensakt durch ein bestimmtes Motiv necessitiert sei, immer wieder behauptet und nachzuweisen sucht, dass unsere Willenshandlungen nicht necessitiert seien, sondern auf unserer freien Entschliessung beruhen. Und ob es ausser dem fraglichen Gebiet des menschlichen Wollens und Handelns nicht vielleicht noch andere Arten des Geschehens giebt, wo die Kausalität ihre Geltung verliere, gegen diese Vermutung dürfte sich von vornherein wohl nichts einwenden lassen. Indess wird all unser Schwanken und Vermuten bald zum Schweigen gebracht, wenn wir hören, was Kant über diesen Gegenstand sagt. In der zweiten Analogie der Erfahrung,*) welche den Grundsatz der Erzeugung, oder, wie es in der zweiten Auflage bestimmter heisst, den Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität, also eben unsere Frage betrifft, formuliert Kant das Kausalprincip in folgenden Worten: »Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.« In der zweiten Auflage wird dieser Satz bezeichnender und genauer folgendermassen ausgedrückt: »Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.« — Die Kausalität umfasst also nach Kant das gesamte Gebiet der Veränderungen, jeder Wechsel der Zustände ist ihr unterworfen. Jede Veränderung ist der notwendig eintretende Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache. Ohne zureichenden Realgrund kann schlech-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 180.

terdings nichts ins Dasein treten, weder in der Körperwelt noch im Seelenleben. Ursachloses Geschehen, Freiheit oder Zufall, giebt es nirgends in der Wirklichkeit. Alles was geschieht, geschieht notwendig, d. h. es tritt unausbleiblich ein, sobald bestimmte Bedingungen gegeben sind und nur unter bestimmten Bedingungen. Die Welt des Geschehens stellt ein System von kausalen Beziehungen zwischen bestimmten Ursachen und bestimmten Wirkungen dar, sie ist das Gebiet der Herrschaft streng allgemeiner Regeln in der Aufeinanderfolge von Zuständen, der Herrschaft unwandelbarer Gesetze; ihr Grundcharakter ist die reale Notwendigkeit. Dies die Bedeutung des Kausalprincips bei Kant.

Der Kausalbegriff ist durch obige Ausführungen sowohl nach seinem Inhalt, als auch nach seinem Umfang eindeutig und sicher bestimmt. Wir wissen jetzt, was Kausalität bedeutet und wie weit das Gebiet ihrer Geltung sich erstrecken soll. Allein damit ist nur die Vorarbeit erledigt. Denn nunmehr erhebt sich das eigentliche Problem und harrt der Lösung, nämlich die Frage nach dem Erkenntniswert des Kausalbegriffs.

Wenn man vom Standpunkt der formalen Logik einen bestimmten Begriff betrachtet, ihn nur als ein Denkgebilde, als ein Glied im System unserer Begriffe berücksichtigt: dann lässt sich von der Wahrheit oder Falschheit eines Begriffs nicht reden. Hier handelt es sich bloss darum, ob ein Begriff richtig oder unrichtig gebildet sei; und den Forderungen der formalen Logik ist vollkommen Genüge gethan, wenn ein Begriff aus seiner ursprünglichen Dunkelheit und Verworrenheit zur Klarheit und Deutlichkeit erhoben ist, d. h. wenn er durch seine Merkmale von anderen Begriffen bestimmt unterschieden wird, bezw. wenn seine einzelnen Merkmale genau erfasst und von einander hinreichend unterschieden werden. Allein die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit eines Begriffs wird sofort bedeutungsvoll, sobald man den formal-logischen Standpunkt verlässt und sich auf den erkenntnistheoretischen Standpunkt stellt, sobald man den Begriff nicht mehr als blosses Denkgebilde betrachtet, sondern ihn zu dem Gegenstand, den er repräsentieren soll, in Beziehung setzt. Jetzt ist die Frage, ob ein Begriff wahr oder falsch sei, vollkommen berechtigt; denn es handelt sich um das Verhältnis der Überein-

stimmung resp. Nichtübereinstimmung zwischen unserer Vorstellung und dem Gegenstand, welchen dieselbe treffen und nachbilden will. — In Betreff des Begriffs der kausalen Relation haben wir im vorhergehenden den Forderungen der formalen Logik Genüge geleistet. Jetzt gilt es, die materiale Seite unseres Begriffes in Betracht zu ziehen, die erkenntnistheoretische Frage nach der sachlichen Bedeutung desselben zu beantworten. Der Begriff der kausalen Relation soll nunmehr aus der idealen Sphäre unserer Gedanken heraustreten und zur realen Welt der Dinge in Beziehung gesetzt werden, es soll nicht mehr sein logisches Verhältnis zu anderen Begriffen untersucht werden — denn dies steht bereits fest —, sondern sein sachliches Verhältnis zu dem Gegenstand, als dessen Repräsentant im Bewusstsein er gelten soll. Und in der That will ja auch unser Begriff nicht im lichten Äther des Bewusstseins, als Objekt stiller Betrachtung für das geistige Auge, schweben, sondern er will sich auf die reale Wirklichkeit beziehen, eine Seite derselben adäquat darstellen. Sein Gegenstand ist die Aufeinanderfolge der Veränderungen. Das Wesen dieser Aufeinanderfolge wollen wir durch unsern Begriff der Kausalität erfassen, wir wollen in der idealen Form des Gedankens dasjenige abbilden, was in einer realen Form unabhängig von unserem Gedanken existiert. Handelt es sich aber um das Verhältnis zwischen dem Begriff der kausalen Relation und der realen Wirklichkeit, so muss die Frage gestellt werden, ob dieses Verhältnis ein Verhältnis der Übereinstimmung sei. Haben wir in unserem Begriff wirklich das, was wir in ihm zu haben glauben? Drückt derselbe in der That diejenige Seite der realen Wirklichkeit, die er ausdrücken will, adäquat aus? Erfassen wir durch ihn das Wesen der Aufeinanderfolge der Veränderungen? Sind die Merkmale, die wir im Inhalt des Begriffs der Kausalität denken, der entsprechende Ausdruck für die realen Momente im Wesen dieser Aufeinanderfolge? Ist also der Begriff der kausalen Relation ein wahrer Begriff, beansprucht er mit Recht sachliche Bedeutung? Oder ist er vielleicht nur ein Hirngespinst, ein blosser »conceptus mentis«, dem in Wirklichkeit durchaus nichts entspricht? Giebt es doch zahlreiche Begriffe, deren wir uns getrost bedienen und mit denen wir etwas Wirkliches zu treffen meinen, die aber, sobald wir kritisch vorgehen und sie auf ihre Wahrheit hin prüfen, sich als gegenstandslos, als blosse Denkgebilde erweisen. Könnte es

daher mit dem Begriff der Kausalität nicht dieselbe Bewandtnis haben? Denn zwar ist dieser Begriff eine allgemein verbreitete Thatsache des Bewusstseins, jeder Mensch denkt ihn, wenn auch nicht jeder mit demselben Grade der Klarheit und Deutlichkeit; aber die Thatsache seines Vorhandenseins und seiner allgemeinen Anerkennung kann doch kein sicheres Kriterium seiner Wahrheit bilden. Wäre es doch möglich, dass unser Begriff ein eingenisteter, von Generation zu Generation sich fortschleppender Irrtum wäre, wie z. B. der Begriff des Schicksals, den die Menschen seit uralten Zeiten bis auf heutzutage denken, obwohl sich längst herausgestellt hat, dass er kein rechtmässiger Begriff ist. Oder vielleicht ist der Begriff der Kausalität ein notwendiger Irrtum, von dem wir uns niemals befreien können; vielleicht sind wir durch unsere geistige Organisation dazu gezwungen, diesen Begriff zu denken, ähnlich wie wir gezwungen sind, den Mond am Horizont als grösser zu sehen, denn im Zenith, obwohl wir uns überzeugt haben, dass dies ein blosser Schein ist. Nun, wie es uns gelungen ist, hinter diesen Schein zu kommen und ihn in Gedanken zu korrigieren, so wird es uns vielleicht auch gelingen, hinter unseren Irrtum zu kommen und ihn, sofern er ein notwendiger Irrtum ist, zwar nicht mit der Wurzel auszureissen und zu beseitigen, aber doch die Gründe zu entdecken, warum wir in ihm befangen sind, ihn also indirekt zu korrigieren. Die Rechtsfrage des Begriffs der Kausalität drängt sich uns somit auf und verlangt dringend Beantwortung.

Das Kausalprincip, welches wir oben in Kants Worten formuliert haben, ist ein Urteil. Es behauptet die ausnahmslose Gültigkeit der Kausalität für das gesamte Gebiet der Veränderungen. Nun ist ein Urteil, wenn wir nicht seine formale, sondern seine materiale Seite in Betracht ziehen, d. h. dasjenige ins Auge fassen, was in ihm behauptet wird, entweder wahr oder falsch. Welche von beiden Möglichkeiten im besonderen Fall zutrifft, das kann man dem Urteil als solchem nicht ansehen, das lässt sich auch nicht durch das logische Princip vom zureichenden Erkenntnisgrund entscheiden. Denn dieses Princip fordert nur im allgemeinen, dass jedes Urteil, welches wir denken, begründet sein müsse; aber wie die Wahrheit eines bestimmten Urteils zu begründen sei, dafür liefert dieses formale Princip keine Handhaben, das muss vielmehr durch besondere Erwägungen ermittelt und dargethan werden. Wie steht es nun in Anbetracht dessen

mit unserem Kausalprincip? Ist es ein wahres Urteil oder nicht? Erkennen wir durch dasselbe in der That das, was wir zu erkennen behaupten, oder ist unsere Erkenntnis nur eine vermeintliche, ein Scheinwissen? Treffen wir mit unserem Urteil diejenige Seite der realen Wirklichkeit, die wir zu treffen meinen, oder treffen wir dieselbe nicht? Welches Recht haben wir, dieses Urteil zu fällen? Wo ist der zureichende Grund, auf den unsere Behauptung sich stützt? Es ist also die Rechtsfrage des Kausalprincips, um deren Beantwortung es sich handelt.

Aus obigen Ausführungen ergiebt sich für unsere folgenden Betrachtungen eine doppelte Aufgabe: Einmal müssen wir untersuchen, ob der Begriff der kausalen Relation ein rechtmässiger, wahrer Begriff ist, andermal müssen wir prüfen, ob das Kausalprincip ein rechtmässiges, wahres Urteil ist. Gelingt es, diese doppelte Aufgabe in genügender Weise zu vollführen: dann ist die Rechtsfrage des Kausalbegriffs, die Frage nach dem Erkenntniswert desselben, beantwortet und damit das Kausalproblem gelöst.

Die Frage nach der Rechtmässigkeit oder sachlichen Wahrheit eines Begriffs involviert die Frage nach seinem Ursprung. Wenn wir jemand auffordern, er solle uns darthun, dass ein bestimmter Begriff, dessen er sich bedient, ein rechtmässiger Begriff sei, so verlangen wir damit, er solle uns nachweisen, wie er zu seinem Begriff gekommen ist, er solle uns die Quelle angeben, aus welcher er ihn geschöpft hat, den Gegenstand aufzeigen, der seinem Begriff entspricht. Nun sind unsere Begriffe von doppelter Art: Die einen wollen sich auf keine reale Wirklichkeit beziehen, die anderen wollen sich darauf beziehen; die einen fordern einen nur idealen Gegenstand, der ihnen entsprechen soll, die anderen verlangen einen ihnen korrespondierenden realen Gegenstand. Von der ersten Art sind die mathematischen Begriffe,*) von der

*) Die mathematischen Begriffe beziehen sich freilich auch auf die reale Wirklichkeit. Dies findet jedesmal statt, wenn wir mathematische Erkenntnisse auf die Erfahrungsobjekte anwenden, um dieselben exakt darzustellen. Aber diese Beziehung ist den mathematischen Begriffen nicht wesentlich, sondern etwas Sekundäres. Die Mathematik ist eine durchaus selbständige Wissenschaft, mit einem ihr eigenen Gegenstand der Betrachtung. Diesen Gegenstand bildet die für sich bestehende und geltende ideale Welt konstanter Objekte, der Figuren und Zahlen, und die Frage, ob diese ideale Welt irgendwo verwirklicht ist, ob also unsere mathematischen Erkenntnisse auf die

zweiten Art sind unsere Erfahrungsbegriffe. Gilt es, die Rechtmässigkeit eines mathematischen Begriffs nachzuweisen, so geschieht dies dadurch, dass man den Gegenstand dieses Begriffs in der reinen Anschauung konstruiert und die Korrespondenz zwischen beiden aufzeigt. Denn weil die mathematischen Begriffe auf Grund einer apriorischen Konstruktion aus der reinen Anschauung gewonnen sind, so kann man sie jederzeit in die reine Anschauung zurückverwandeln und dadurch ihre Wahrheit beweisen. Diese Methode lässt sich aber auf die Erfahrungsbegriffe nicht anwenden. Den Gegenstand eines Erfahrungsbegriffs können wir nicht a priori konstruieren, sondern müssen ihn a posteriori in der thatsächlichen Erfahrung aufzeigen. Denn er ist kein idealer, sondern ein realer Gegenstand; er gehört nicht zur idealen Welt unserer Gedanken, sondern zur realen Welt der Sachen. Wollen wir also die Wahrheit eines Erfahrungsbegriffs, eines Begriffs, dem die Beziehung auf die reale Wirklichkeit wesentlich ist, darthun, so scheint uns kein anderer Weg dazu offen zu stehen, als derjenige, in dieser Wirklichkeit, in der Erfahrung, den Gegenstand aufzuzeigen, der mit dem betreffenden Begriff übereinstimmt. Und in der That verfahren wir auch auf diese Weise mit allen Erfahrungsbegriffen, welche empirische Begriffe*) sind, d. h. durch diskursives Denken auf dem Wege der Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen sind. Denn eben weil sie aus der Erfahrung stammen, ist ihre Wahrheit verbürgt, sobald wir auf die Gegenstände in der Erfahrung hinweisen, welche ihr Ursprungsort sind, sobald wir zeigen, dass diejenigen Merkmale, welche wir in einem empirischen Begriff denken, einem Erfahrungsobjekt oder einer Klasse gleichartiger Erfahrungsobjekte als Eigenschaften thatsächlich zukommen. — Der Begriff der kausalen Relation ist ein Erfahrungsbegriff; er bezieht sich auf die Erfahrung, er will eine Seite der realen Wirklichkeit, nämlich die Aufeinanderfolge der

---

reale Wirklichkeit, auf die Erfahrungswelt, Anwendung finden, bezw. warum sie Anwendung finden können, ist eine Frage für sich, welche die Mathematik als solche nichts angeht.

*) Erfahrungsbegriffe und empirische Begriffe sind nicht dasselbe. Erfahrungsbegriff ist ein solcher, der sich auf die Erfahrung bezieht, empirischer Begriff dagegen ein solcher, der aus der Erfahrung stammt. Alle empirischen Begriffe sind Erfahrungsbegriffe, aber keineswegs müssen alle Erfahrungsbegriffe empirische Begriffe sein, wie sich bald zeigen wird.

Veränderungen, in ihrem Wesen erfassen und adäquat ausdrücken. Ob er dies in Wahrheit thut, soll untersucht werden. Zu diesem Zwecke setzen wir voraus, der Begriff der Kausalität sei aus der Erfahrung gewonnen, also ein empirischer Begriff. Wenn er dies in der That ist, dann wird sich ein Gegenstand empirisch aufweisen lassen, welcher eine den Merkmalen unseres Begriffs völlig entsprechende Beschaffenheit zeigt; und unser Problem ist gelöst. Sehen wir also zu, ob der Begriff der kausalen Relation ein empirischer Begriff ist. — Würde der Begriff der Kausalität aus der Erfahrung stammen, dann müssten die Merkmale, die in ihm gedacht werden, empirisch konstatierbare Thatsachen, sie müssten wahrnehmbar sein. Denn würden sie nicht in der Wahrnehmung liegen, nicht Thatsachen der Erfahrung sein, so könnten wir dieselben auch nicht aus der Erfahrung durch Abstraktion gewinnen. Sind nun die Merkmale unseres Begriffs empirische Thatsachen, nehmen wir sie wahr? Dies die entscheidende Frage! — Die Merkmale des Begriffs der Kausalität sind: Das Moment der Succession, das Moment der notwendigen Verknüpfung und das Moment des Wirkens. Wie steht es nun mit diesen Momenten? Sind sie wahrnehmbare Thatsachen? Was die Succession anlangt, so ist sie ohne Zweifel Thatsache der Erfahrung.*) Dass Zustände aufeinander folgen, nehmen wir wirklich wahr. Anders verhält es sich mit dem Moment der notwendigen Aufeinanderfolge, der notwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung. Dass B auf A ausnahmslos, d. h. notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folgt, das nehmen wir nicht wahr, das kann erfahrungsmässig nicht konstatiert werden. Denn wir nehmen nur wahr, dass B auf A thatsächlich folgt, im günstigsten Falle, dass es darauf oft gefolgt ist; dass es aber für alle Zukunft und in allen nicht erfahrenen Fällen darauf folgen werde und folgen müsse, dies können wir nicht durch die Erfahrung belegen, weil

---

*) Wenn wir Erfahrung im strengen Sinne fassen, d. h. alles Erfahrbare auf die Empfindung reduzieren, so ist auch die Succession keine Thatsache der Erfahrung. Denn in ihr liegt schon die reine Anschauungsform der Zeit, welche erst macht, dass uns die Empfindungen in der Form der zeitlichen Relation der Aufeinanderfolge erscheinen. Aber der Begriff der Erfahrung ist bei Kant, wie wir dies schon einmal hervorgehoben haben, sehr vieldeutig. An unserer Stelle bedeutet Erfahrung nicht Empfindung, sondern die durch die reine Anschauungsform der Zeit bereits geordnete Empfindung, d. h. sie ist gleichbedeutend mit Anschauung oder Wahrnehmung.

die Erfahrung über die Zukunft und die nicht erfahrenen Fälle schlechterdings nichts auszusagen vermag, sondern nur über die Vergangenheit, die wir erfahren haben, und die Gegenwart, die wir thatsächlich erfahren. Notwendigkeit können wir empirisch nicht konstatieren, nur die Thatsächlichkeit ist Gegenstand der Erfahrung; eine schlechthin allgemeine Regel in Betreff der Aufeinanderfolge der Veränderungen können wir aus der Erfahrung nicht schöpfen, sondern nur eine Regel, die Ausnahmen erleiden kann; sie ist, streng genommen, nur eine retrospektive, auf die Vergangenheit, aber keine prospektive, auf die Zukunft sich beziehende Regel. Kant sagt*): »Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermassen geschieht, aber niemals, dass der Erfolg notwendig sei.« Wir sehen also, dass Kant in der Frage der notwendigen Verknüpfung durchaus auf dem Standpunkt der Kritik Humes steht. Er hält dessen Satz, dass die Erfahrung uns keine notwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung zeigt, sondern im günstigsten Fall eine regelmässige Succession, für so richtig und überzeugend, dass er sich weiter keine Mühe giebt, ihn selbständig zu untersuchen, sondern das Ergebnis der Forschung Humes einfach wiederholt. Was endlich das Moment des Wirkens, der Kraftbeziehung zwischen Ursache und Wirkung, anlangt, ein Moment, welches recht eigentlich den Begriff der Kausalität erst vollendet und daher das wesentlichste Merkmal desselben, sein Kern und Lebensnerv, genannt werden muss, so ist auch dieses kein empirisches Datum. Denn wir nehmen nur wahr, dass Zustände auf einander folgen, aber wir nehmen nicht wahr, dass sie aus einander erfolgen. Wie ein Ding es macht, sobald es in einen bestimmten Zustand gerät, einen anderen bestimmten Zustand aus sich zu entwickeln, oder wie es in die Sphäre eines anderen Dinges eingreift, um hier eine bestimmte Veränderung zu bewirken, das entzieht sich vollständig der Wahrnehmung. Wir kennen nur die Aussenseite der Dinge, aber nicht ihre Innenseite; wir erfahren nur, was an ihnen geschieht, aber nicht, was in ihnen geschieht; wir erfahren nicht die Kräfte, die in ihnen liegen und die wahrnehmbaren Veränderungen erzeugen. »Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 108.

Geist.« Demnach ist das Moment des Wirkens, »die Dignität«, welche der Synthesis der Ursache und Wirkung anhängt, empirisch gar nicht ausdrückbar,*) sie ist kein Gegenstand der Erfahrung. Dies hat schon Hume, mit allem Aufwand von Scharfsinn und tiefbohrender Kritik, in völlig überzeugender Weise nachgewiesen; Kant schliesst sich seinen Ausführungen unumwunden an. — Unsere Voraussetzung, dass der Begriff der kausalen Relation ein empirischer Begriff sei, hat sich somit als falsch erwiesen. Aus der Erfahrung, d. h. der Anschauung oder Wahrnehmung, kann unser Begriff nicht stammen; denn zwei seiner Merkmale, und zwar die wesentlichen, lassen sich empirisch nicht belegen. Daraus würde nun folgen, dass der Begriff der Kausalität kein rechtmässiger, sondern ein usurpierter Begriff ist, dem kein Gegenstand in der Wirklichkeit entspricht. Diesen Schluss hat bekanntlich Hume gezogen, indem er die Wahrheit des Begriffs der Ursache zwar nicht kategorisch in Abrede stellte, aber doch, weil er das Recht desselben nicht nachweisen konnte, entschieden in Zweifel zog. Indess bevor wir über dem so wichtigen Begriff der Kausalität den Stab brechen, oder uns der Skepsis Humes in die Arme werfen, müssen wir uns nach einem Mittel umsehen, welches uns aus unserer schwierigen Lage heraushelfen könnte. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass wir in eine Schwierigkeit geraten sind. Erfahrungsbegriff will der Begriff der Kausalität sein, er will sich auf die Erfahrung beziehen, und doch hat es sich gezeigt, dass er nicht aus der Erfahrung stammt, also kein empirischer Begriff ist. Soll er also gerettet, soll sein Anspruch als ein berechtigter anerkannt werden: dann müssen wir zeigen, dass es auch rechtmässige, wahre Erfahrungsbegriffe giebt, die nicht empirische Begriffe sind, sondern einen anderen Ursprung haben. Ehe wir aber an die Lösung dieser Aufgabe herantreten, wollen wir zuvor den Erkenntniswert der anderen Seite des Kausalbegriffs, nämlich des Kausalprincips, prüfen, d. h. die Frage beantworten, ob dieser Grundsatz ein begründetes, wahres Urteil sei.

Zwischen dem Begriff der kausalen Relation und dem Kausalprincip besteht, nach der Natur der Sache, ein inniger Zusammenhang. Denn das Kausalprincip ist ja nichts anderes, als ein

*) A. a. O.

Urteil über die Allgemeingültigkeit des Begriffs der kausalen Verknüpfung: wir behaupten in ihm, dass sämtliche Veränderungen nach dem Verhältnis der Ursache und Wirkung verbunden seien. Wenn nun aber die beiden Seiten des Kausalbegriffs in so untrennbarer Beziehung zu einander stehen, so folgt für unser Problem, dass die Rechtsfrage des Kausalprincips von der Frage nach der Rechtmässigkeit des Begriffs der kausalen Relation abhängt und nicht eher entschieden werden kann, als bis man diese in genügender Weise beantwortet hat. Denn welchen Sinn hätte es, sich darum zu bekümmern, ob die Kausalität ausnahmslos gilt, wenn es fraglich ist, ob sie überhaupt objektive Geltung beanspruchen darf? Dies ist nun allerdings richtig. Wenn wir es aber trotzdem versuchen, die Frage nach dem Erkenntniswert des Kausalprincips in Angriff zu nehmen, ehe wir die Rechtsfrage des Begriffs der kausalen Verknüpfung entschieden haben, so werden wir dazu durch folgende Erwägungen bestimmt: Aus der Falschheit des Begriffs der kausalen Relation folgt die Falschheit des Urteils über die Allgemeingültigkeit dieses Begriffs, also die Falschheit des Kausalprincips; aber keineswegs folgt aus der Wahrheit jenes Begriffs die Wahrheit des Kausalprincips. Würde nachgewiesen sein, dass der Begriff der kausalen Verknüpfung überhaupt keine objektive Geltung besitzt, dass er kein rechtmässiger Erfahrungsbegriff ist: dann könnte von einer ausnahmslosen Geltung desselben natürlich keine Rede sein; das Recht des Kausalprincips müsste eo ipso bestritten werden. Aber gelänge es, zu zeigen, dass der Begriff der kausalen Verknüpfung in der That objektive Geltung besitzt, dass er ein rechtmässiger Erfahrungsbegriff ist: dann würde die Frage nach seiner ausnahmslosen Gültigkeit für das gesamte Gebiet der Erfahrung, die Frage nach der Berechtigung des Kausalprincips, damit noch nicht im bejahenden Sinne beantwortet sein. Denn wenn auch unser Begriff überhaupt in der Erfahrung einen ihm korrespondierenden Gegenstand fände, wenn Veränderungen geschehen würden, die kausal verknüpft wären, so würde aus dieser Thatsache für sich noch nicht folgen, dass dieser unserem Begriff entsprechende Gegenstand in der Erfahrung ausnahmslos sich finde, dass also alle Veränderungen kausal verknüpft seien. Behaupten wir dies in unserem Kausalprincip, so gehen wir über den Begriff der kausalen Relation hinaus, so legen wir ihm eine Bestimmung bei,

so schreiben wir ihm eine Bedeutung zu, die in seinem Inhalt durchaus nicht enthalten ist. Objektive Geltung und ausnahmslose objektive Geltung sind nicht dasselbe; aus jener folgt nicht von selbst diese, wenn auch diese jene voraussetzt. Wir sehen also, dass im Kausalprincip ein besonderes Moment zum Ausdruck kommt, das im Begriff der kausalen Verknüpfung nicht liegt, nämlich das Moment der Allgemeingültigkeit, und dass demnach das Kausalprincip, trotz seinem innigen Zusammenhang mit dem Begriff der kausalen Relation, eine relative Selbständigkeit besitzt, insofern es für seine Conception die sachliche Bedeutung dieses Begriffs überhaupt zwar voraussetzt, aber dann in Betreff derselben eine weitere umfassende Behauptung aufstellt, die sich aus ihr nicht ergiebt. Demnach sind wir nicht nur berechtigt, sondern durch die Natur des Gegenstandes geradezu genötigt, die Frage nach dem Erkenntniswert des Kausalprincips als ein Problem für sich zu behandeln. Denn es gilt, zu zeigen, welchen sachlichen Grund wir haben für die Bildung dieses allgemeinen Urteils, was uns berechtigt, die Allgemeingültigkeit des Begriffs der kausalen Verknüpfung für das gesamte Gebiet der Veränderungen zu behaupten. Nicht also um die objektive Geltung unseres Begriffs handelt es sich bloss, sondern es handelt sich um dessen ausnahmslose objektive Geltung. Die behauptete Allgemeinheit ist der Punkt, auf den es ankommt, das zu lösende Problem. Weil aber das Kausalprincip nur relative Selbständigkeit besitzt, insofern es, wenn von ihm überhaupt soll geredet werden können, die sachliche Bedeutung des Begriffs der kausalen Relation in sich schliesst, so können wir dasselbe hier nur als ein relativ selbständiges Problem behandeln, d. h. wir müssen einstweilen voraussetzen, dass der Begriff der Kausalität mehr ist als ein blosses Hirngespinst, dass ihm objektive Bedeutung zukommt, dass er ein rechtmässiger Erfahrungsbegriff ist, und fragen nur, ob die Behauptung, dass er in der Erfahrung ausnahmlos gelte, begründet und berechtigt sei.

Wenn wir soeben die Rechtsfrage des Kausalprincips als die Frage nach dessen Erkenntniswert bestimmt, wenn wir unser Problem dahin formuliert haben, es solle untersucht werden, ob das Kausalprincip ein begründetes, wahres Urteil sei, so entspricht, wie wir uns bald überzeugen, diese Formulierung des Problems den Absichten der Erkenntniskritik Kants nicht. Sie ist im Sinne

einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie gefasst, welches aber die Kantische nicht ist. Wir haben im vorigen Kapitel des näheren ausgeführt, dass die Eigentümlichkeit der Kritik Kants eben darin besteht, dass er nicht nach dem Rezept des Vaters der modernen Spekulation mit dem Wissen tabula rasa macht, um erst einen absolut sicheren und festen Stützpunkt zu finden, auf dem er das Wissen von neuem aufbauen könnte, sondern dass er dessen wirkliches Vorhandensein voraussetzt, dass er davon fest überzeugt ist, es gäbe eine wahre Erkenntnis, und nur die Bedingungen untersucht, welche die Wirklichkeit derselben ermöglichen. Dem gesunden, nüchternen, allen Überspanntheiten auf dem Gebiete der Philosophie durchaus abgeneigten Sinn unseres Denkers widerstrebt es, sein erkenntniskritisches Werk mit dem radikalen Zweifel zu beginnen. Der Skepticismus war ihm zuwider;*) und wenn er auch für eine Zeit lang in die Fussstapfen Humes getreten ist, so hat er dieselben doch bald wieder verlassen; und auch während der Zeit, da er der Skepsis des englischen Denkers gefolgt ist, folgte er ihr einzig und allein in der Bezweiflung der dogmatischen Metaphysik als wahrer Wissenschaft, während er den Erkenntniswert der Mathematik und der Naturwissenschaft niemals in Zweifel zog. Davor wurde er auch durch den Bildungsgang, den er durchgemacht hatte, bewahrt. Die exakt-wissenschaftliche Schulung, die sein Denken genossen, der Eindruck, den Newtons mathematische Naturphilosophie auf ihn gemacht hatte, waren so mächtig in seinem Geiste lebendig, dass er keinen Augenblick daran irre geworden ist, dass wir in der exakten Naturwissenschaft ein System wirklicher Erkenntnisse besitzen, dass die Principien derselben nicht usurpierte Behauptungen, sondern zu Recht bestehende, wahre Sätze sind. Darum hielt er für die einzige eines Erkenntniskritikers würdige Aufgabe, die Bedingungen dieser Erkenntnisse aufzudecken, zu untersuchen, wie diese Erkenntnisse möglich seien, worauf ihre Rechtmässigkeit sich gründe, während die Frage, ob sie möglich seien, ob sie zu Recht bestehen, für ihn gegenstandslos war. — Das Kausalprincip ist ein naturwissenschaftlicher Grundsatz, es liegt der Naturforschung,

*) Wenn Volkelt in seinem sonst in vieler Beziehung wertvollen Buche: »Immanuel Kants Erkenntnistheorie« vom Skepticismus bei Kant redet, so halten wir dies für durchaus unbegründet. In Kants erkenntnistheoretischen Schriften aus der kritischen Periode seines Philosophierens ist auch nicht eine Spur von Skepticismus vorhanden.

welche die Erklärung der Thatsachen zum Gegenstand hat, als leitendes Princip zu Grunde. Denn was heisst Thatsachen erklären? Thatsachen erklären heisst, dieselben auf die Ursachen zurückführen, aus denen sie geworden sind. Da es nun kein absolutes Werden giebt, sondern nur ein relatives, da das Werden nur die Veränderungen der beharrlichen Substanz betrifft, so sind die Thatsachen, welche die Naturforschung erklären soll, die Veränderungen. Diese müssen auf ihre Ursachen zurückgeführt werden; und das ideale Ziel, dem die erklärende Naturwissenschaft zustrebt, ist die Auflösung des Gesamtgeschehens in Kausalgesetze. Sämtliche Veränderungen sollen als Erfolge gesetzlich wirkender Ursachen dargestellt und dadurch als notwendig begriffen werden. Dieses ideale Ziel ist aber nur dann ein erreichbares Ziel, wenn das gesamte Gebiet des Geschehens in der That von Kausalgesetzen beherrscht wird, wenn jede Veränderung der notwendig eintretende Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache ist. Dies behaupten wir in unserem Kausalprincip. Daher ist die Wahrheit dieser Behauptung, die sachliche Bedeutung des Kausalprincips, die notwendige Voraussetzung für das Gelingen der naturwissenschaftlichen Forschungsarbeit, für die Erreichbarkeit des Ziels, welchem die erklärende Naturwissenschaft zustrebt, und die Frage, ob das Kausalprincip ein wahres Urteil sei, ist die Lebensfrage derselben. — Allein da zeigt sich die merkwürdige, in der Eigenart der Kantischen Erkenntniskritik begründete Thatsache, dass Kant diese Frage gar nicht stellt. Das Problem des Kausalprincips, im Sinne der Frage nach der Wahrheit desselben, kennt er überhaupt nicht; er weist es als ein der Lösung bedürftiges Problem entschieden zurück. Den Erkenntniswert des Kausalprincips stellt er nicht in Frage; er ist vielmehr von vornherein fest davon überzeugt, dass der Grundsatz der Kausalität ein wahres Urteil, eine wirkliche Erkenntnis sei. — Versuchen wir nun, in das Wesen dieser Erkenntnis tiefer einzudringen, analysieren wir dieselbe, um die ihr eigentümlichen Merkmale zu eruieren, um zu ermitteln, was sie sein will und sein muss, welche Postulate in ihr erfüllt sein müssen, damit sie ihrer Bestimmung, ein Grundsatz der Naturwissenschaft zu sein, entsprechen solle! — Das Kausalprincip ist ein allgemeines Urteil; es behauptet, dass die Veränderungen, die nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung geschehen, alle Veränderungen sind.

Nun ist klar, dass dieses »Alle«, worauf der Nachdruck liegt, nicht bedeuten will: alle thatsächlich beobachteten Veränderungen, auch nicht alle Veränderungen einer besonderen Art, sondern dass es vielmehr die Bedeutung hat: alle Veränderungen ohne Ausnahme, schlechthin alle Veränderungen, die beobachteten sowohl als auch die nicht beobachteten, die vergangenen und zukünftigen ebenso wie die gegenwärtigen. Die Allgemeinheit des Urteils des Kausalprincips ist also keine numerische, auch keine specielle, sondern sie ist eine generelle, strenge Allgemeinheit. Ihre Bedeutung ist, dass alle unter den Begriff der Veränderung fallenden Objekte auch unter den Begriff der kausalen Relation fallen; auf das Genus kommt es bei ihr an. Wir können desshalb, weil das Wort »Alle« eine numerische Bedeutung hat und den generellen Charakter der Allgemeinheit unseres Urteils nicht scharf genug hervorkehrt, wohl besser das Kausalprincip folgendermassen ausdrücken: Was eine Veränderung ist, das ist der Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache. Strenge Allgemeinheit ist also der Charakter des Kausalprincips; und sie muss es sein. Denn nur als streng allgemeiner Satz kann das Kausalprincip der erklärenden Naturforschung, die alles Geschehen auf Kausalgesetze zurückführen will, als sichere Grundlage dienen, d. h. ein naturwissenschaftlicher Grundsatz sein. — Das Kausalprincip gilt streng allgemein, es ist ein streng allgemeines Urteil, weil es notwendig gilt, weil es ein notwendiges Urteil ist. Nun ist das Urteil ein Denkgebilde, eine Funktion des Denkens. Die Notwendigkeit eines Urteils ist also eine logische Notwendigkeit, sie ist Denknotwendigkeit; das notwendige Urteil ist denknotwendig, es muss gedacht werden. Wann ist nun ein Urteil ein denknotwendiges? Das Urteil ist denknotwendig, wenn sein kontradiktorisches Gegenteil denkunmöglich, undenkbar ist. Das Kausalprincip ist ein notwendiges Urteil, es ist denknotwendig, sein kontradiktorisches Gegenteil ist undenkbar. Es ist denknotwendig, dass alle Veränderungen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung geschehen; es ist dagegen undenkbar, dass einige Veränderungen nach diesem Gesetze nicht geschehen. Der Begriff der Veränderung und der Begriff der kausalen Verknüpfung gehören notwendig zusammen, sie können von einander nicht getrennt, sie müssen zusammen gedacht werden. Wenn etwas eine Veränderung ist, so ist es der Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache:

dieser Satz, in dem wir Kants Kausalprincip formulieren, lässt den notwendigen Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen, dem Begriff der Veränderung und dem Begriff der kausalen Relation, deutlich erkennen. Notwendigkeit ist also der Charakter des Kausalprincips, und nur als notwendiges Urteil kann es der Grundsatz der Naturwissenschaft sein. Denn nur als notwendiges Urteil ist es ein streng allgemeines Urteil. Nur darum, weil die Begriffe der Veränderung und der kausalen Verknüpfung unzertrennlich zusammengehören, weil dieser auf den ganzen Umfang jenes sich erstrecken muss, nur darum fallen alle Objekte, die unter jenen Begriff fallen, auch unter diesen. Nur darum, weil Veränderung nicht anders gedacht werden kann, denn als notwendiger Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache, kann es überhaupt keine Veränderungen geben, welche diese Eigenschaft nicht besässen, und das Kausalprincip gilt streng allgemein. Wäre es dagegen denkbar, dass Veränderungen geschehen könnten, die nicht kausal verknüpft wären: dann würde die strenge Allgemeinheit des Kausalprincips sofort zu schanden werden, wir könnten uns auf dasselbe nicht mehr verlassen, es könnte als keine sichere Basis für die erklärende Naturforschung dienen. Gilt das Kausalprincip nicht notwendig, so gilt es nicht streng allgemein, und wenn es nicht streng allgemein gilt, so gilt es überhaupt nicht; der Zweck, den es erfüllen soll, ist nicht erfüllt. Denn würde die Möglichkeit vorhanden sein, dass irgendwo und irgendwann eine Veränderung geschehen könnte, ohne der Fall einer kausalen Verknüpfung zu sein, würden Veränderung und Kausalität nicht so untrennbar zusammenhängen wie das siamesische Brüderpaar: dann würde in unsere erklärende Naturforschung eine Unsicherheit, eine heillose Verwirrung, hineinkommen, es würde ein Krebsschaden an ihrem Mark zehren, der sie vernichten würde. Wir sind bemüht, das gesamte Geschehen in strenge Kausalzusammenhänge aufzulösen, jede Aufeinanderfolge der Veränderungen als den Specialfall eines allgemeinen Kausalgesetzes zu begreifen; wir wollen zu Kausalsätzen gelangen, denen wir die Bedeutung streng allgemeiner Regeln zuschreiben, wir wollen Naturgesetze erkennen; und unsere Aufgabe ist vollendet, wenn wir in einem System von Kausalsätzen die ganze Mannigfaltigkeit der Veränderungen uns zum erkennenden Bewusstsein gebracht haben. Dieses ideale Ziel, das uns vorschwebt, verleiht der erklärenden Naturforschung

den Charakter einer planvollen, einheitlichen, in sich geschlossenen Arbeit, und das Kausalprincip ist nichts anderes, als der Satz, in welchem die Erreichbarkeit dieses Ziels zum Ausdruck gebracht wird. Allein stünde es nicht von vornherein unerschütterlich fest, dass wo und wann auch immer eine Veränderung geschieht, sie der notwendig eintretende Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache ist, wäre also das Kausalprincip kein notwendiges Urteil: dann würde unser Forschen nach den Ursachen des Geschehens nicht mehr eine planvolle, methodische, zielbewusste Arbeit sein, sondern ein Herumtappen im Dunkeln, ein Ausziehen auf Abenteuern; es würde uns der Leitstern fehlen, der unseren Schritten Sicherheit verleiht und uns zum bestimmten Ziele führt. Dann könnten wir an unsere Aufgabe, kausale Zusammenhänge im Naturgeschehen zu ermitteln, nicht mehr mit dieser unerschütterlichen Zuversicht, dieser festen Überzeugung von ihrem Gelingen, herantreten, wie es jetzt der Fall ist, da das Kausalprincip als notwendiges Urteil gilt; denn wir müssten es dahingestellt sein lassen, wo kausale Zusammenhänge innerhalb des Geschehens sich finden und wo sie sich nicht finden werden, ob die Natur unsere Bemühungen mit dem gewünschten Erfolg krönen, oder uns vielleicht mit dem direkten Gegenteil dessen überraschen werde, was wir erwartet haben. Von einer methodischen, ihres Zieles sich klar bewussten und von der Erreichbarkeit desselben fest überzeugten Forschungsarbeit der erklärenden Naturwissenschaft könnte unter diesen Umständen keine Rede sein. Ja, wir können sogar sagen, dass unter der Voraussetzung, das Kausalprincip gelte nicht notwendig, schon die Thatsache, dass wir überhaupt daran gehen, Ursachen des Geschehens zu erforschen, unmöglich, wenigstens für uns vollkommen unbegreiflich wäre. Denn wie wäre es möglich, dass wir mit einem so unermüdlichen Eifer uns an diese Aufgabe heranwagen und ihr obliegen, dass wir überall kausale Zusammenhänge nachzuweisen uns bemühen, dass wir trotz der so oft misslingenden Versuche, trotz der Sprödigkeit, die so viele Thatsachen zeigen, wenn wir dieselben als Fälle der kausalen Verknüpfung begreifen wollen, unsere Forschungsarbeit nicht einstellen, sie nicht mit dem Ergebnis endigen, in diesem Falle sei keine Ursache der betreffenden Veränderung vorhanden, sondern unausgesetzt weiter forschen, alle erdenklichen Mittel anwenden, um zum Ziele zu gelangen, dass

wir nicht eher aufhören, die Natur mit Fragen zu bestürmen, sie auf die Folter zu spannen, bis sie uns die Antwort auf unsere Frage gegeben hat, bis sie uns gezeigt hat, dass im betreffenden Falle doch eine kausale Verknüpfung vorliege, die sich unserem forschenden Blick nur eine zeitlang entzog: wie wäre alles dieses möglich, wenn nicht die Überzeugung bei uns lebendig wäre, dass Veränderungen ohne gesetzlich wirkende Ursachen überhaupt nicht geschehen können, wenn also das Kausalprincip nicht als notwendiger Satz bei uns feststünde? Allein hier erwarten wir einen Einwand. Man wird auf unsere Ausführungen folgendes entgegnen: Wenn das Kausalprincip in der That ein notwendiges Urteil ist, wenn es unerschütterlich feststeht, dass das gesamte Gebiet des Geschehens von Kausalgesetzen beherrscht wird: wozu sich dann noch die Mühe geben, nach kausalen Zusammenhängen zwischen den Veränderungen zu forschen? Ist dieses Forschen dann nicht eine höchst überflüssige Arbeit, ein luxuriöses Spiel, das wir uns nur zum Zeitvertreib leisten? Ist nicht vielmehr die Thatsache, dass wir Kausalzusammenhänge im Naturgeschehen suchen, der schlagende Beweis dafür, dass wir nicht daran glauben, jede Veränderung müsse die Wirkung einer Ursache sein, dass also das Kausalprincip kein notwendiges Urteil sei? Indess wer mit einem solchen Einwand käme, der würde folgenden wesentlichen Punkt übersehen haben: Mit der allgemeinen Einsicht in die Notwendigkeit des Geschehens, mit der allgemeinen Erkenntnis, dass sämtliche Veränderungen Fälle der kausalen Verknüpfung sind, ist die Erkenntnis der Natur keineswegs vollendet. Vielmehr kommt es darauf an, zu erforschen, welche Veränderungen mit einander kausal verknüpft sind, die besonderen Naturgesetze zu erkennen, die abstrakte Form des Kausalprincips mit einem konkreten Inhalt zu erfüllen. Es genügt uns nicht, zu wissen, dass im Naturgeschehen überhaupt Kausalgesetze herrschen, sondern wir wollen erfahren, welche besonderen Kausalgesetze darin die Herrschaft führen. Dieses zu erfahren ist die Aufgabe der erklärenden Naturwissenschaft; und das Kausalprincip dient ihr als sicheres Mittel zur Erfüllung dieser Aufgabe. Die notwendige Geltung des Kausalprincips überhebt uns also durchaus nicht der Arbeit, kausale Zusammenhänge zwischen den Veränderungen aufzusuchen; und die Thatsache, dass wir nach Ursachen der Veränderungen forschen, beweist nichts gegen unsere Behauptung,

dass das Kausalprincip als notwendiges Urteil von uns gedacht werde; denn nicht desshalb suchen wir Kausalzusammenhänge im Naturgeschehen, weil wir an der ausnahmslosen Gültigkeit der Kausalität zweifelten, sondern zu dem Zwecke, um die konkreten Naturgesetze kennen zu lernen, über deren besondere Beschaffenheit die abstrakte Form des allgemeinen Kausalprincips schlechterdings nichts aussagt. — Allein ohne die notwendige Geltung des Grundsatzes der Kausalität wäre nicht nur die erklärende Naturwissenschaft als planvolle, zielbewusste, in sich geschlossene Forschungsarbeit unmöglich, sondern sie würde überhaupt unmöglich sein. Ist es doch ihr Zweck, das gesamte Geschehen in strenge Kausalzusammenhänge zwischen aufeinanderfolgenden Veränderungen aufzulösen, um dadurch jede eintretende Veränderung als notwendig zu begreifen; sie will Kausalsätze über das Naturgeschehen gewinnen, eine Gesetzeswissenschaft sein. Jeder Kausalsatz drückt eine notwendige Verknüpfung zwischen auf einander folgenden Zuständen, er drückt ein Naturgesetz aus. Sein Sinn ist der, dass, wo und wann auch immer bestimmte Dinge, die sich in einem bestimmten Zustand befinden, unter bestimmten Bedingungen zusammengeraten, daraus notwendig ein bestimmter anderer Zustand dieser Dinge sich ergiebt. Wenn Quecksilber und Schwefel zusammen gebracht und in glühenden Zustand versetzt werden, so verbinden sie sich zum Quecksilbersulfid; wenn Wasser unter dem Druck einer Atmosphäre auf 100° C. erwärmt wird, so gerät es in siedenden Zustand: Diese Sätze wollen streng allgemeine Sätze sein, ausnahmslose Regeln in der Aufeinanderfolge bestimmter Naturzustände zum Ausdruck bringen, und von der Art sind sämtliche Urteile, welche die erklärende Naturwissenschaft über die Gegenstände ihrer Untersuchung fällt. Nun ist klar, dass diese Sätze nur dann diejenige Bedeutung wirklich haben, welche sie beanspruchen, wenn in der That jede Aufeinanderfolge von Zuständen der Fall einer kausalen Verknüpfung sein muss, wenn in schlechthin allen Successionsfällen bestimmte Zustände als Ursachen bestimmte andere Zustände als Wirkungen nach sich ziehen müssen, wenn also der Satz, dass alle Veränderungen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung geschehen, als notwendiger Satz gilt.*) Denn

*) Kant nimmt, wie wir seiner Zeit gezeigt haben, das Merkmal der gesetzlichen

besässe er diese Geltung nicht, müsste nicht jede Aufeinanderfolge der Veränderungen eine gesetzlich geregelte sein, so könnten wir niemals dessen sicher sein, dass die Sätze, die wir auf Grund von Beobachtungen und Versuchen aus der Erfahrung gewonnen haben, den Charakter streng allgemeiner Regeln besitzen; wir würden stets befürchten müssen, dass unsere Kausalsätze für die nicht beobachteten Fälle vielleicht keine Geltung haben, dass in der Zukunft ein Fall eintreten könne, der unserer statuierten Regel schnurstracks zuwiderläuft. Damit würden unsere Kausalsätze ihre Festigkeit und Sicherheit, ihren Wissenscharakter, vollständig verlieren, und das stolze Gebäude unserer erklärenden Naturwissenschaft würde in der Luft schweben und jeden Augenblick mit jähem Einsturz drohen, weil ja stets die Gefahr vorliegen würde, dass die Ordnung des Geschehens, die wir im System unserer Kausalsätze uns zum Bewusstsein gebracht haben, sich einmal in eine andere Ordnung, vielleicht gar in ein wüstes Chaos umwandeln werde. Man wende uns ja nicht ein, dass die Naturwissenschaft, auch ohne notwendige Geltung des Kausalprincips, auf einer festen Grundlage aufgebaut sei, nämlich auf der Grundlage der Erfahrung! Denn die Erfahrung, im Sinne

---

Abfolge eines bestimmten Zustands aus einem bestimmten anderen Zustand, d. h. das Moment der Notwendigkeit, bereits in den Begriff der kausalen Verknüpfung auf. Ihm ist die kausale Verknüpfung eo ipso eine notwendige Verknüpfung, jeder Fall der Kausalität schon ein Kausalgesetz. Dieser Umstand hat zur Folge, dass die beiden Seiten des Kausalbegriffs, der Begriff der Kausalität und der Grundsatz der Kausalität, so ineinander verschlungen sind, dass eine saubere Auseinanderhaltung und gesonderte Betrachtung derselben nicht durchführbar ist, insofern in den Begriff der kausalen Relation eine Bestimmung hineingelegt wird, die eigentlich nicht ihm, sondern dem Kausalprincip angehört. Denn, streng genommen, liegt es in dem Begriff der kausalen Verknüpfung nicht, dass die Ursache immer dieselbe Wirkung hervorbringen, bezw. die Wirkung der Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache sein müsse; vielmehr liegt diese strengere Fassung der Kausalität erst im Kausalprincip, welches sonach eine zweifache Bedeutung hat. Es besagt einmal, dass alle aufeinanderfolgenden Zustände sich als Ursachen und Wirkungen zu einander verhalten, andermal, dass dieses kausale Verhältnis ein gesetzliches sei. Diese zweite Bestimmung hat Kant bereits in den Begriff der kausalen Relation aufgenommen, und es geschah dies aus dem Grunde, weil er Kausalität gleich von vornherein in derjenigen Form fassen wollte, in welcher sie allein für die Wissenschaft brauchbar und fruchtbar ist, nämlich in der Form der notwendigen Verknüpfung, des Kausalgesetzes. Diese Form kommt aber, wie gezeigt, dadurch zustande, dass man den einfachen Begriff der Kausalität durch ein der Momente, welche im Kausalprincip liegen, bereichert und gleichsam potenziert.

einer reinen, auf das Kausalprincip sich nicht stützenden Erfahrung, vermag eine schlechthin allgemeine Regel, das wesentliche Merkmal eines Kausalgesetzes, nicht zu begründen, es liegt in ihr keine Notwendigkeit. Aus einzelnen beobachteten Fällen — und wir können immer nur einzelne Fälle erfahren — lässt sich wohl eine Regel ableiten, aber keine ausnahmslose Regel, kein Gesetz; die Erfahrung zeigt uns eine thatsächliche Verknüpfung, aber sie zeigt uns keine notwendige Verknüpfung. Die Momente der Ausnahmslosigkeit und der Notwendigkeit, den gesetzlichen Charakter, legen wir vielmehr in die Erfahrung hinein, d. h. wir fassen die einzelnen, empirisch konstatierten Fälle der thatsächlichen Verknüpfung zwischen auf einander folgenden Zuständen als Specialfälle einer notwendigen Verknüpfung, eines Kausalgesetzes, auf und gelangen auf diese Weise zu unseren Kausalsätzen. Zu dieser Auffassung, dieser Interpretation der Natur, sind wir aber nur dann berechtigt, wenn das Kausalprincip als notwendiges Urteil gilt, wenn die Begriffe der Zustandsänderung und des Kausalgesetzes unzertrennlich zusammenhängen. Ohne die Gewissheit von der notwendigen Geltung unseres Kausalprincips würden die Kausalsätze, mit ihrer geforderten ausnahmslosen Gültigkeit, nichts als Anmassungen unseres Denkens, grundlose Behauptungen, sein; es würde immer der Zweifel bestehen, ob ihre Bedeutung weiter reicht, als die Bestätigung durch die thatsächliche Erfahrung, ob nicht die Zukunft uns Fälle vorführen werde, die mit unseren Regeln nicht übereinstimmen, Gegeninstanzen, die das scheinbar so festgefügte System unserer Kausalsätze umstürzen werden. So ist also das Kausalprincip, mit seinem Charakter einer notwendigen Erkenntnis, die unumgängliche Voraussetzung für die Wahrheit unserer Kausalsätze: es begründet dieselben, es liefert den einzig schlagenden Beweisgrund für ihre sachliche Bedeutung, es macht, dass sie wirklich das sind, was sie sein wollen, nämlich Erkenntnisse von Naturgesetzen. Nur so ist die erklärende Naturwissenschaft, das System dieser Erkenntnisse, kein Luftschloss, sondern ein auf unerschütterlicher Grundlage ruhendes Gebäude, kein Scheinwissen, sondern eine sicher begründete Erkenntnis. — Das Ergebnis unserer Betrachtungen ist also dieses: Das Kausalprincip, als Grundsatz der naturwissenschaftlichen Forschung, muss ein streng allgemeines und notwendiges Urteil sein. Und es ist dies auch, nach Kants

Überzeugung, ohne alle Widerrede. Es gilt notwendig und streng allgemein, es ist eine apodiktische Erkenntnis. Die Bedeutung, die es, seinem Zweck entsprechend, zu haben beansprucht, besitzt es in der That. Daran ist nicht zu zweifeln, darum ist nicht zu streiten und zu feilschen, davon lässt sich kein Jota rauben. Wir haben im vorigen Kapitel die Stelle aus den Prolegomena angezogen, wo Kant diese seine Überzeugung zum Ausdruck bringt. Der Erkenntniswert des Kausalprincips steht also für Kant nicht in Frage, er ist kein zu lösendes Problem. — Allein mit der Einsicht in den apodiktischen Charakter des Kausalprincips ist nicht alles gethan, um dieses Urteil als ein völlig fragloses, von allem Problematischen befreites hinzustellen. Vielmehr erwächst gerade wegen dieses ihm unumwundenen zugesprochenen Charakters einer apodiktischen Erkenntnis ein wichtiges und schwieriges Problem, das dringend der Lösung bedarf. — Es ist anerkannte Thatsache, dass der Grundsatz der Kausalität eine apodiktische Erkenntnis ist. Aber da fragt es sich, wie er dieses sein könne. Wie kommen wir dazu, das Kausalprincip als ein notwendiges und streng allgemeines Urteil zu denken? Wie lässt es sich erklären, dass die Begriffe der Veränderung und der kausalen Verknüpfung notwendig zusammengehören, dass sie zusammen gedacht werden müssen? Worauf gründet sich die notwendige Synthese dieser Begriffe in unserem Urteil? Welches sind die Bedingungen, welche die Wirklichkeit dieser Erkenntnis ermöglichen? Es handelt sich also um die Erklärung der Thatsache der notwendigen und streng allgemeinen Geltung des Kausalprincips, um die Angabe des zureichenden Grundes für die Stiftung der notwendigen Synthese zwischen dem Begriff der Zustandsänderung und dem Begriff der Kausalität.

Leibniz hat, wie wir an einer früheren Stelle gezeigt haben, unsere Erkenntnisse in logische oder notwendige und in thatsächliche oder zufällige Wahrheiten eingeteilt. Als Principien, auf denen diese Wahrheiten ruhen, stellt er das Princip des Widerspruchs und das Princip des zureichenden Grundes auf;*) und zwar soll jenes das Princip der notwendigen, dieses das Princip der thatsächlichen Wahrheiten sein; jenes ist ihm ein logisches, dieses ein metaphysisches Princip, ein metaphysisches Axiom, es

*) Monadologie, § 31 u. 32.

fällt mit dem Kausalprincip zusammen.*) Als metaphysisches Axiom ist ihm das Kausalprincip eine notwendige Wahrheit, eine »veritas aeterna«, wofür es schon die Rationalisten vor ihm gehalten haben. Als notwendige Wahrheit aber muss es auf dem Princip des Widerspruches ruhen; es gilt notwendig, weil sein kontradiktorisches Gegenteil unmöglich ist, einen Widerspruch in sich schliesst. Doch hat Leibniz selbst diese Konsequenz nicht gezogen, obgleich sie in seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen implicite enthalten war; er hat es unterlassen, das Kausalprincip durch den Satz des Widerspruchs ausdrücklich zu begründen. Dies hat erst sein Nachfolger Wolf versucht. In seiner Ontologie führt er einen besonderen Beweis für die notwendige Geltung des Princips des zureichenden Grundes, den wir im folgenden wörtlich reproduzieren wollen. Wolf behauptet folgendes**): »Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit.« Der Beweis dieses Satzes lautet***): »Aut enim nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, ant aliquid esse potest absque ratione sufficiente, cur sit potius, quam non sit. Ponamus esse A sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit. Ergo nihil ponendum est, unde intelligitur, cur A sit. Admittitur adeo A esse, propterea quod nihil esse sumitur: quod cum sit absurdum, absque ratione sufficiente nihil est, seu, si quid esse ponitur, admittendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur sit.«†) Dieser Beweis be-

*) Es ist ein Streit darüber, ob Leibniz das Princip des zureichenden Grundes für ein logisches und metaphysisches Princip, wie es nach dessen Wortlaut scheinen könnte, oder nur für metaphysisches Princip hielt, ob also der zureichende Grund sowohl den logischen Erkenntnisgrund, als auch den Realgrund, oder nur den letzteren bedeutet. Die letztere Ansicht vertritt u. a. Sigwart (Logik, 2. Aufl., Bd. I, § 247), dessen Auffassung wir uns anschliessen. Vergl. dagegen: Koenig, Entwickelung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant, S. 122.

**) Philosophia prima sive Ontologia, § 70.

***) Ebendas.

†) Ähnlich lautet der Beweis dieses Satzes bei dem Wolfianer Baumgarten. In seiner Metaphysica, § 20, heisst es: »Omne possibile aut habet rationem aut minus. Si habet rationem, aliquid est ejus ratio. Si non habet, nihil et ejus ratio. Si nihil foret ratio alicuius possibilis, foret ex nihilo cognoscibile, cur illud sit; hinc ipsum nihilum repraesentabile et aliquid; nihil aliquid. Hinc quoddam possibile impossibile, quod absurdum.

trifft das Princip des zureichenden Grundes im allgemeinen. Nun ist der zureichende Grund nach Wolf*) ein vierfacher: er ist Erkenntnisgrund, Seinsgrund, Grund des Werdens und Grund des Handelns. Unter dem Grund des Werdens versteht Wolf den Grund der Wirklichkeit eines anderen, d. h. den Realgrund oder die Ursache; die »ratio sufficiens« ist hier »causa efficiens«. Demnach schliesst das Princip des zureichenden Grundes das Kausalprincip in sich, und der Beweis für die notwendige Geltung jenes Princips gilt auch für dieses, d. h. er will darthun, dass nichts ohne Ursache in Wirklichkeit tritt. Der Beweis ist, wie man sieht, ein indirekter: er beweist die Notwendigkeit der Thesis aus der Unmöglichkeit der Antithesis. Die Behauptung, dass alles, was ins Dasein tritt, eine Ursache haben müsse, gilt notwendig, weil ihr kontradiktorisches Gegenteil, nämlich die Annahme, dass etwas ohne Ursache geschehen könne, absurd ist, d. h. einen Widerspruch in sich schliesst. Nun ist ein Urteil dann ein sich widersprechendes, wenn dem Subjekt ein Prädikat abgesprochen wird, welches ihm notwendig zukommt, von ihm ausgesagt werden muss. Einem Subjekt kommt aber nur dasjenige Prädikat notwendig zu, welches im Subjektsbegriff als ein Merkmal desselben enthalten ist, welches eine Bestimmung ist, ohne welche der Subjektsbegriff nicht gedacht werden kann, welches jedesmal, wenn wir den Subjektsbegriff denken, wenigstens implicite mitgedacht wird und mitgedacht werden muss. Sage ich: der Körper ist nicht ausgedehnt, so begehe ich einen Widerspruch, weil ich dem Begriff des Körpers ein Prädikat abspreche, welches ein wesentliches Merkmal desselben ist, ohne welches der Begriff des Körpers gar nicht gedacht werden kann. Ein Urteil aber, in welchem einem Subjekt ein Prädikat beigelegt wird, welches in ihm als ein Teilbegriff enthalten ist, heisst ein zergliederndes oder analytisches Urteil; analytisch, weil es auf Grund einer Analysis des Subjektsbegriffs, durch welche das Prädikat aus dem Inhalt des Subjektsbegriffs herausgezogen wird, um dann zu diesem in Beziehung gesetzt zu werden, gefällt ist. Ein analytisches Urteil gilt notwendig, und das Princip, worauf sich die notwendige Verknüpfung des Prädikatsbegriffs mit dem Subjektsbegriff eines solchen Urteils gründet, ist das Princip des Widerspruchs. Wir sehen also, dass Wolfs Beweis

---

*) A. a. O., § 866.

für die notwendige Geltung des Kausalprincips nur unter der Voraussetzung zutrifft, wenn das Urteil: alles, was geschieht, ist durch eine Ursache ins Dasein gesetzt, ein analytisches Urteil ist; denn nur dann, wenn der Begriff der Ursache in dem Begriff des Geschehens als dessen wesentliches Merkmal enthalten ist, ist es absurd, d. h. widersprechend, beide Begriffe von einander zu trennen und das kontradiktorische Gegenteil dieses Urteils zu behaupten. Ist dagegen das Urteil in welchem das Kausalprincip ausgedrückt wird, kein analytisches Urteil: dann beruht Wolfs Beweis auf einer handgreiflichen petitio principii, insofern er eben das schon voraussetzt und als Prämisse seines Schlusses verwendet, was erst bewiesen werden soll, nämlich den Satz, dass nichts ohne Ursache geschieht. Sehen wir also zu, ob das Kausalprincip in der That ein analytisches Urteil ist!

Das Kausalprincip in der Formulierung, die ihm Kant gegeben hat, lautet: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. Dieser Satz ist nach Kants Ansicht ein notwendiges Urteil: Die Begriffe der Veränderung und der Kausalität gehören notwendig zusammen, ihre Verknüpfung ist eine notwendige. Kant stimmt also in dieser Beziehung mit den Rationalisten durchaus überein und wendet sich gegen Hume, der die notwendige Geltung des Kausalprincips in Zweifel gezogen hat. Worauf beruht nun aber die Notwendigkeit dieses Urteils, welches ist der Grund für die notwendige Verknüpfung des Subjektsbegriffs mit dem Prädikatsbegriff in demselben? Ist es das Princip des Widerspruchs? Wäre dies der Fall, dann müsste unser Urteil ein analytischer Satz sein: der Begriff der Verursachung müsste als Merkmal im Inhalt des Begriffs der Veränderung enthalten sein und dieser Begriff ohne jenen garnicht gedacht werden können. Dies trifft aber keineswegs zu. Denn was bedeutet Veränderung? Kant definiert diesen Begriff in doppelter Weise: einmal heisst es,*) Veränderung sei die Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate in einem und demselben Objekt, andermal heisst es wörtlich**): »Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art

*) Kritik d. r. V., S. 59

**) A. a. O., S. 179.

zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolget.«*) Beide Definitionen unterscheiden sich nur dem Wortlaut nach von einander, sachlich bedeuten sie dasselbe. Im Begriff der Veränderung als solchem liegt also nichts weiter, als das zeitliche Verhältnis der Aufeinanderfolge; sein Inhalt ist durch das Merkmal des Zustandwechsels vollständig erschöpft. Das kausale Verhältnis des Auseinandererfolgens, das Merkmal der notwendigen Verknüpfung, des Bestimmens und Bewirkens, resp. des Bestimmtseins und des Bewirktwerdens, ist in ihm nicht enthalten. Das Ding A verändert sich, bedeutet: auf den Zustand a dieses Dinges folgt der Zustand b ebendesselben Dinges, b ist durch a zeitlich bedingt; dass es auch durch a kausal bestimmt ist, dass es aus ihm notwenig erfolgt, dass zwischen a und b eine notwendige Verknüpfung besteht, darüber sagt der Begriff der Veränderung, des Zustandswechsels, schlechterdings nichts. Der Begriff der kausalen Relation liegt demnach im Begriff der Veränderung nicht, dieser kann ohne jenen gedacht werden. Wenn wir also im Kausalprincip den Begriff der Kausalität als Prädikat zum Begriff der Veränderung als Subjekt in Beziehung setzen, so geschieht dies nicht auf Grund einer Analysis des Subjektsbegriffs; und wenn diese Beziehung eine notwendige Verknüpfung ist, so ist sie dies nicht auf Grund des Princips des Widerspruchs. — Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also dieses: Das Kausalprincip ist kein analytisches Urteil, das Princip des Widerspruchs ist nicht der Grund der Verknüpfung des Prädikats- mit dem Subjektsbegriff in demselben.

Ein Urteil, in welchem dem Subjektsbegriff ein Prädikat beigelegt wird, welches in seinem Inhalt nicht enthalten ist, sondern als eine völlig neue Bestimmung zu ihm hinzukommt, ist ein synthetisches Urteil. Der Begriff der Kausalität ist, wie gezeigt, im Begriff der Veränderung nicht enthalten; trotzdem setzen wir ihn im Kausalprincip zu diesem Begriff in Beziehung, wir stiften eine Begriffssynthese, die sich nicht auf eine vorhergehende Begriffsanalyse gründet. Das Kausalprincip ist also ein synthetisches

---

*) Sollte heissen: »folgt«, und so meint es auch Kant; nur seine Ausdrucksweise ist nachlässig. Auf etwas kann etwas anderes nur folgen (einfache Succession), während es aus etwas erfolgt (kausale Relation). Kant kombiniert diese Wörter in durchaus willkürlicher Weise.

Urteil. Nun ist, weil das Kausalprincip notwendig gilt, diese Begriffssynthese eine notwendige Synthese, sie muss im Denken vollzogen werden. Dies scheint aber unmöglich zu sein. Denn wie soll ein Begriff zu einem anderen in ein notwendiges prädikatives Verhältnis treten, wenn er nicht ein Teilbegriff desselben ist? Wäre er dieses, dann würde diese notwendige Aussage vollkommen erklärlich sein, weil es widersprechend wäre, weil es eine »contradictio in adjecto« sein würde, einem Subjekt ein Prädikat nicht beizulegen, welches als wesentliches Merkmal im Begriff desselben enthalten ist. Aber es ergiebt keinen Widerspruch, wenn man den Begriff der kausalen Verknüpfung vom Begriff der Veränderung trennt, weil jener in diesem nicht als wesentliches Merkmal enthalten ist. Und doch gehören beide Begriffe notwendig zusammen, sie müssen in einem Urteil zusammen gedacht werden. Worauf gründet sich also diese Denknotwendigkeit, wenn sie nicht auf dem logischen Princip des Widerspruchs beruht? Welches ist das Verknüpfungsprincip unseres Urteils?

Die Verknüpfung eines bestimmten Subjekts mit einem bestimmten Prädikat in einem Urteil, welches synthetisch ist, und in welchem die zu verknüpfenden Begriffe Erfahrungsbegriffe*) sind, wird sich, allem Anschein nach, auf die Erfahrung gründen müssen. Das Urteil wird ein synthetisches Urteil a posteriori sein. Alle unsere Erfahrungsurteile, welche empirische Urteile**) sind, d. h. auf Grund der Erfahrung gefällt sind, sind synthetische Urteile a posteriori. Nehmen wir z. B. das Urteil: der Körper ist schwer. Die Eigenschaft der Schwere liegt im Begriff des Körpers nicht enthalten, es liegt in ihm nur das Merkmal der Ausdehnung. Aber die Erfahrung belehrt uns darüber, wir konstatieren empirisch, dass Körper, d. h. raumerfüllende Massen, ihrer Unterlage beraubt, zur Erde fallen; wir nennen diese Eigenschaft Schwere und legen dieselbe als neue Bestimmung dem Begriff des Körpers bei. Der

---

*) Sind die zu verknüpfenden Begriffe mathematische Begriffe, so gründet sich ihre Synthese in einem Urteil, wie Kant gezeigt hat, auf die reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit.

**) Erfahrungsurteile und empirische Urteile sind nicht dasselbe, ebenso wenig wie Erfahrungsbegriffe und empirische Begriffe dasselbe sind. Ein Erfahrungsurteil bezieht sich auf die Erfahrung, ein empirisches Urteil stammt aus der Erfahrung. Dagegen sind empirische Urteile und synthetische Urteile a pösteriori identisch.

Grund der Verknüpfung des Prädikatsbegriffs mit dem Subjektsbegriff in diesem Urteil ist also die thatsächliche Erfahrung; das Urteil ist ein empirisches, ein synthetisches Urteil a posteriori. — Der Begriff der Veränderung und der Begriff der kausalen Relation sind Erfahrungsbegriffe; das Kausalprincip, wo diese Begriffe zu einander in Beziehung gesetzt werden, ist ein Erfahrungsurteil. In Anbetracht dessen könnte man zunächst die Vermutung aufstellen, dass das Kausalprincip als Erfahrungsurteil auch ein empirisches Urteil sei, dass es, wenn es sich auf die Erfahrung bezieht, wohl auch aus derselben stammen werde. Wir setzten also voraus, das Kausalprincip sei ein synthetisches Urteil a posteriori. Nun ist aber das Kausalprincip eine notwendige Erkenntnis; die Synthese der Begriffe, die seinen Inhalt bilden, ist eine notwendige. Wenn also das Kausalprincip ein synthetisches Urteil a posteriori sein soll, dann muss in der Erfahrung der Grund für seine Notwendigkeit liegen, der Grund, warum die Begriffe der Veränderung und der Kausalität in ihm zusammen gedacht werden müssen. Allein dies ist nicht der Fall. Denn um auf Grund der Erfahrung das Urteil zu fällen, dass alle Veränderungen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung geschehen, müssten wir erfahren, dass jede Veränderung ein Fall der kausalen Verknüpfung ist. Aber diese Forderung ist weder erfüllt, noch kann sie jemals erfüllt werden. Sie ist nicht erfüllt, weil es uns bis jetzt nicht gelungen ist, jede Veränderung auf ihre Ursache zurückzuführen, weil es noch weit ausgedehnte Gebiete des Geschehens giebt, an welche unser forschender Blick nicht herangereicht ist, um hier kausale Zusammenhänge zu ermitteln; sie kann nicht erfüllt werden, weil wir nicht absolute, sondern an räumliche und zeitliche Schranken gebundene Intelligenzen sind, es uns also niemals gelingen wird, die ganze Mannigfaltigkeit des gegenwärtigen und zukünftigen Geschehens mit unserem geistigen Auge zu durchschauen, um seine Gesetzlichkeit uns zum Bewusstsein zu bringen. Aus dem verschwindend geringen Bruchteil thatsächlich erfahrener Zusammenhänge zwischen bestimmten Veränderungen aber lässt sich, wie mehrmals gezeigt, eine streng allgemeine und notwendige Regel nicht ableiten. Nicht einmal die Gesetzlichkeit einer bestimmten Art der Veränderungen vermag die Erfahrung zu garantieren — unsere Kausalsätze gelten ja als streng allgemeine Regeln nur unter Voraussetzung der un-

umschränkten Gültigkeit des Kausalprincips —, geschweige denn, dass wir berechtigt wären, aus der Erfahrung Schlüsse auf den gesetzlichen Charakter aller Arten von Veränderungen zu ziehen, d. h. die notwendige Geltung des Kausalprincips empirisch zu begründen. Demnach ist die Erfahrung nicht der zureichende Grund für die notwendige Verknüpfung des Begriffs der kausalen Relation mit dem Begriff der Veränderung in unserem Grundsatz der Kausalität; das Kausalprincip ist kein empirisches Urteil, kein synthetisches Urteil a posteriori. —

Unsere bisherige Untersuchung über das Kausalproblem bei Kant hat folgendes Resultat ergeben:

1. Der Begriff der kausalen Verknüpfung ist kein empirischer Begriff: die objektive Gültigkeit desselben lässt sich erfahrungsmässig nicht begründen. Wie er trotzdem ein rechtmässiger Erfahrungsbegriff, welchen Charakter er zu haben beansprucht, sein könne, bleibt zu zeigen übrig.

2. Der Grund für den apodiktischen Erkenntnischarakter des Kausalprincips liegt nicht dort, wo ihn die Philosophen vor Kant, Hume ausgenommen, gesucht haben bezw. hätten suchen können; denn er liegt:

a. weder im formal-logischen Princip des Widerspruchs, weil dieses Princip zwar die Notwendigkeit unserer Erkenntnisse begründet, aber nur in dem Falle, wenn es sich um analytische, nicht aber dann, wenn es sich um synthetische Urteile, zu denen das Kausalprincip gerechnet werden muss, handelt;

b. noch liegt er in der Erfahrung, weil diese überhaupt nicht imstande ist, strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnisse zu begründen.

Demnach muss der Grund für die apodiktische Geltung des Kausalprincips auf einem anderen Wege gesucht werden, falls dieselbe nicht als unbewiesene Behauptung hingestellt und den Angriffen des Skepticismus überlassen werden soll.

Wenn wir die soeben dargelegten Ansichten Kants in Betreff der Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit des Kausalbegriffs mit der Kritik, welche Hume an diesem Begriff geübt hat, vergleichen, so finden wir, dass beide Denker mit einander vollständig übereinstimmen. Kant wie Hume bestreiten entschieden die Möglichkeit einer Entscheidung der Rechtsfrage des Kausalbegriffs durch Principien, sowohl der dogmatisch-rationalistischen,

als auch der empiristischen Erkenntnistheorie. Allein so einmütig auch beide Denker in der Kritik der früher herrschenden Anschauungen über die Kausalität Hand in Hand gehen, ihre Wege trennen sich, sobald es gilt, den Kausalbegriff positiv zu begründen und dadurch den Forderungen Genüge zu leisten, welche ihre Vorgänger nicht haben erfüllen können, sobald es gilt, das Kausalproblem zu lösen. Hume hat, wie wir uns erinnern, auf eine solche Begründung verzichtet: er hat die Frage nach dem Erkenntniswert des Kausalbegriffs nicht beantwortet und nicht beantworten können, weil ihm sein erkenntnistheoretischer Standpunkt der reinen Erfahrung dazu keine Mittel bot; er hat diese Frage als eine offene hingestellt und seine Untersuchung mit einem entschiedenen Zweifel an der Wahrheit des Kausalbegriffs beendigt; nur die Thatsache, dass wir kausal verknüpfen und kausal schliessen, glaubte er erklären zu können und erklärte sie dadurch, dass er die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung auf die psychische Mechanik der Ideenassociation, als auf ihren Ursprungsort, zurückführte. Kant sah ein, dass damit dem Kausalbegriff schlecht gedient sei, dass diese Art der Lösung des Kausalproblems, wenn sie das letzte Wort in dieser Frage sein sollte, einer Vernichtung des Kausalbegriffs gleichbedeutend wäre, dass, falls Hume mit seiner psychologischen Theorie der Kausalität recht hätte, dieser wichtige Erfahrungsbegriff seine Bedeutung für die Erkenntnis der Wirklichkeit völlig verlieren würde und als ein blosses Hirngespinst müsste angesehen werden; er sah ein, dass der Kausalbegriff nicht auf psychologischer, sondern auf logischer Grundlage ruhen müsse, wenn er den Charakter bewahren solle, der ihm, seinem Zweck entsprechend, notwendig beigelegt werden muss. Darum war das Bestreben unseres Philosophen darauf gerichtet, die logische Natur des Kausalbegriffs nachzuweisen und zu wahren, diesen Humeschen »Bastard der Einbildungskraft« zu einem legitimen Kind des Denkens zu erheben, zu zeigen, dass seine Wurzeln nicht im psychischen Mechanismus der Association, sondern im Denken, in der Vernunft, liegen. Aus derselben Quelle also, in welcher die Rationalisten vor Kant den Ursprung des Kausalbegriffs gesucht haben, soll derselbe auch für Kant fliessen; aber es soll auch zugleich gezeigt werden, dass die Rationalisten, so sehr sie auch im Rechte waren, die Wurzeln des Kausalbegriffs in der Ver-

nunft, der logischen Seite des menschlichen Geistes, zu suchen, dieselben dennoch nicht am richtigen Ort gesucht und gefunden haben, weil sie glaubten, dieselben liegen an der bekannten Oberfläche, während sie in Wahrheit viel tiefer dringen und in einer Schicht festgesetzt sind, welche für die vorkantischen Philosophen sämtlich eine terra incognita gewesen ist.

Wie Kant diese Aufgabe gelöst hat, dies haben wir bereits im vorigen Kapitel, bei der Erörterung der Principien seiner Theorie der Erfahrung, grundsätzlich dargestellt. Allein diese Darstellung musste sich in denjenigen Grenzen der Allgemeinheit halten, durch welche jede principielle Erörterung bestimmt wird: sie musste von allen besonderen Momenten, welche dem Specialproblem der Kausalität eigentümlich sind, abstrahieren, von Momenten, deren eingehende Berücksichtigung jedoch für eine erschöpfende Lösung des Kausalproblems unumgänglich erforderlich ist. Dieses Postulat werden wir im folgenden zu erfüllen suchen.

Jeder Kausalsatz will einen notwendigen Zusammenhang zwischen bestimmten Zuständen als Ursachen und bestimmten anderen Zuständen als Wirkungen zum Ausdruck bringen; er sagt aus, dass eine bestimmte Aufeinanderfolge der Veränderungen, ein bestimmter Zustandswechsel der Dinge, ein gesetzlicher sei, dass er von einer Regel beherrscht werde, die nicht etwa bloss für einige Fälle dieser Aufeinanderfolge gilt, sondern für schlechthin alle gleichartigen Fälle unverbrüchliche Geltung besitzt. Der Kausalsatz will also ein streng allgemeiner Satz, er will der Ausdruck eines Naturgesetzes sein. Wenn ich z. B. behaupte, dass Sauerstoff und Wasserstoff sich unter bestimmten Bedingungen in einem bestimmten Gewichtsverhältnis, nämlich dem Verhältnis von 8 : 1, zu Wasser verbinden, so will ich damit nicht etwa sagen, dass diese Regel nur für die von mir thatsächlich beobachteten Fälle gilt; der Sinn meiner Behauptung ist vielmehr der, dass, wo und wann auch immer, also ohne Rücksicht auf bestimmte Räume und bestimmte Zeiten, diese beiden chemischen Elemente unter den von mir empirisch konstatierten Bedingungen zusammengeraten, sie sich notwendig in diesem und keinem anderen Gewichtsverhältnis zu diesem und keinem anderen Körper verbinden müssen. Meine Behauptung beansprucht also eine streng allgemeine Erkenntnis zu sein; ich will in meinem Urteil ein Naturgesetz erfassen und erkennen, das ewig und unabänderlich gilt.

Nun muss jedes Urteil, welches den Anspruch erhebt, eine Erkenntnis zu enthalten, begründet sein: es muss ein zureichender Grund vorhanden sein und angegeben werden, welcher das urteilende Subjekt, nicht etwa psychologisch veranlasst, sondern logisch berechtigt, sein Urteil zu fällen. Welches ist nun der zureichende Grund für unsere kausalen Urteile? Man hat denselben in der Erfahrung finden wollen: man meinte, dass, weil die Erfahrung uns in vielen Fällen einen bestimmten Zusammenhang zwischen auf einander folgenden Veränderungen gezeigt hat, wir daraus eine Regel schöpfen, die wir auch auf die nicht beobachteten Fälle anwenden; in dieser erfahrungsmässig konstatierten Regel liege der zureichende Grund für unsere kausalen Urteile. Allein dies ist, wie früher gezeigt, unmöglich. Denn die Regel, die wir auf diese Weise gewinnen, ist eine empirische Regel, eine Regel, die Ausnahmen erleiden kann, während wir eine Regel brauchen, die keine Ausnahmen erleiden darf, eine schlechthin allgemeine Regel, ein Gesetz ist. Um Sätze von strenger Allgemeinheit zu begründen, müsste die Regel selbst eine streng allgemeine sein; diesen Charakter besitzen aber die empirischen Regeln nicht, sie können darum auch nicht den Zweck erfüllen, der zureichende Grund für unsere Kausalsätze zu sein. Man hat von anderer Seite behauptet, der fragliche Grund sei das Princip des Widerspruchs. Weil nämlich, wie man voraussetzte, die Wirklichkeit ein logisch durchsichtiges System von Beziehungen zwischen den Dingen und ihren Veränderungen darstelle, weil aus unseren Begriffen von den Dingen mit Notwendigkeit sich ergebe, a priori erschlossen werden könne, welche Wirkungen dieselben haben werden, darum wäre es widersprechend, diese Wirkungen von ihnen zu trennen, darum sei es notwendig, beide zusammen zu denken, und darum besitzen unsere Kausalsätze, welche diese notwendigen Zusammenhänge ausdrücken, den Charakter strenger Allgemeinheit. Allein die Voraussetzung, die man gemacht hat, beruhte auf einer groben Verwechselung der Zusammenhänge zwischen den Thatsachen mit den Zusammenhängen, welche zwischen unseren Gedanken bestehen: man unterschied nicht reale Beziehungen von logischen Beziehungen, man hielt beide für gleich durchsichtig und a priori erkennbar, während sie in Wahrheit, bezüglich dieser Momente, von einander toto genere verschieden sind. Nur die Zusammen-

hänge zwischen unseren Gedanken nämlich sind von der Art, dass aus bestimmten Gedanken bestimmte andere Gedanken a priori erschlossen werden können; sie ergeben sich aus ihnen mit Notwendigkeit, beide müssen zusammengedacht werden, weil die erschlossenen Gedanken in denjenigen, aus denen sie erschlossen wurden, analytisch enthalten sind. Hier reicht das Princip des Widerspruchs vollkommen hin, um notwendige Zusammenhänge zu begründen. Stelle ich bestimmte Prämissen auf, so ergiebt sich aus ihnen mit Notwendigkeit ein bestimmter Schlusssatz, und zwar darum, weil er in den Prämissen bereits implicite enthalten war, und aus dem Grunde wäre es ein Widerspruch, den Schlusssatz von den Prämissen zu trennen. Anders verhält es sich mit den realen Beziehungen, den Zusammenhängen zwischen Thatsachen. Ich mag meine Begriffe von den Dingen drehen und wenden, wie ich will, ich mag sie vergleichen und zusammenstellen: niemals wird sich aus ihnen ergeben, welche Wirkungen diese Dinge haben werden. Aus dem Begriff des Sauerstoffs und dem Begriff des Wasserstoffs ergiebt sich, wenn wir dieselben zu einander in Beziehung bringen, nicht, zu welchem chemischen Stoff sie sich verbinden werden. Es ergiebt sich dies desshalb nicht, weil die realen Beziehungen von der Art sind, dass Thatsachen, die wir als Wirkungen bezeichnen, in den Thatsachen, die wir Ursachen nennen, nicht analytisch enthalten sind, sondern als etwas völlig Neues zu denselben hinzukommen. Besässen wir freilich metaphysische Begriffe von den Dingen, würde uns das innerste Wesen der Dinge, die Natur der in ihnen schlummernden Kräfte, bekannt sein, könnten wir die Organisation des Weltalls, das vielverschlungene Netz der Beziehungen zwischen den Organen desselben, durchschauen: alsdann würde sich uns aus solchen Begriffen die Verhaltungsweise der Dinge mit Notwendigkeit ergeben, alsdann wären wir in der glücklichen Lage des Spinoza, welcher aus dem Begriff der absoluten Substanz die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Modifikationen mit derselben unverbrüchlichen Sicherheit deduzieren zu können glaubte, wie aus der Natur des Dreiecks die Grösse seiner Winkelsumme. Aber in dieser glücklichen Lage einer absoluten Intelligenz befinden wir uns nicht; wir besitzen keine metaphysischen Begriffe der Dinge, die uns eine erschöpfende Einsicht in das Wesen derselben verschaffen könnten, sondern nur Begriffe, die aus der Erfahrung

durch Vergleichung und Abstraktion gewonnen sind, aus der Erfahrung, die uns vom metaphysischen Wesen der Dinge schlechterdings nichts zu verraten vermag. Darum ist es unmöglich, aus solchen Begriffen Wirkungen zu erschliessen, welche die Effekte der selbsteigenen Natur der Dinge sind, die wir nicht kennen. Dass bestimmte Dinge bestimmte Wirkungen hervorbringen, ist eine Thatsache der Erfahrung; dass sie aber diese Wirkungen hervorbringen müssen, lässt sich aus ihren Begriffen nicht deduzieren; auf unserem Standpunkt der beschränkten Erkenntnis sind eben so gut andere Wirkungen möglich und denkbar, ganz im Gegensatz zu der Welt unserer Gedanken, wo der Schlusssatz, welcher aus bestimmten Prämissen sich ergiebt, der einzig mögliche ist. Es ist daher völlig verfehlt, die Wahrheit unserer Kausalsätze auf das Princip des Widerspruchs gründen zu wollen. Die Kausalsätze sind nicht analytische, sondern synthetische Urteile: die Vorstellungen, die in ihnen verknüpft werden, sind Erfahrungsthatsachen, zwischen denen keine analytischen Verhältnisse bestehen. Darum muss das Princip, worauf diese Verknüpfung beruht, ein synthetisches Princip sein. Und weil diese Verknüpfung einen notwendigen Zusammenhang bedeutet, die Erfahrung aber einen solchen nicht zeigt, so muss dieses synthetische Princip im Denken, welches die kausalen Urteile fällt, liegen und die Notwendigkeit synthetischer Sätze ebenso begründen, wie das Princip des Widerspruchs die Notwendigkeit analytischer Sätze begründet. Ein solches synthetisches Princip soll im folgenden gesucht werden.

Das Wesen der Denkfunktion besteht in der Aufeinanderbeziehung und Verknüpfung der Vorstellungen. Das Denken hebt die Vorstellungen, von denen jede ursprünglich ohne Beziehung zu den anderen als etwas für sich Geltendes aufgefasst wird, aus dieser Vereinzelung heraus, setzt dieselben zu einander in Beziehung und verbindet ihre atomistische Vielheit zur organischen Einheit; das Denken vollzieht zwischen den Vorstellungen eine Synthese, und die allgemeine Form dieser Synthese ist das Urteil. Nun geschieht diese Aufeinanderbeziehung und Verknüpfung der Vorstellungen durch das Denken in einem Urteil nicht in ungeordneter Weise, nicht regellos, sondern nach bestimmten Regeln: der Synthese liegen bestimmte Principien zu Grunde, welche dieselbe leiten und ordnen, welche die allgemeinen Normen für ihre

Vollziehung darstellen. Eines von diesen Verknüpfungsprincipien ist nun das Princip der Dependenz. Es ist dies eine Regel der Aufeinanderbeziehung und Verknüpfung der Vorstellungen, die darin besteht, dass das Denken die Vorstellungen derart in Abhängigkeit von einander versetzt, dass es die Geltung bestimmter Vorstellungen an die Geltung bestimmter anderer Vorstellungen, als derer Bedingungen, knüpft und aus der Geltung bestimmter Vorstellungen die Geltung bestimmter anderer Vorstellungen, als deren notwendige Folge, ableitet. Was dies bedeutet, wird uns sofort klar, wenn wir die besondere Urteilsform betrachten, in welcher dieses Verknüpfungsprincip zum Ausdruck gelangt. Es ist dies das hypothetische Urteil, dessen Schema folgendermassen lautet: Wenn A gilt, so gilt auch B. In diesem Urteil behaupte ich nicht kategorisch, dass B gilt; aber ich behaupte, dass B unter der Bedingung gilt, dann aber auch notwendig gilt, wenn A gilt. Ich setze also die beiden Vorstellungen: A und B in ein Abhängigkeitsverhältnis von einander, ich fasse A als die Bedingung, B als das Bedingte auf und schaffe zwischen ihnen einen notwendigen Zusammenhang. Diesen notwendigen Zusammenhang, diese notwendige Geltung bestimmter Vorstellungen beim Vorhandensein bestimmter Bedingungen, diese Konsequenz, die eine ausnahmslose ist, will ich in meinem Urteil zum Ausdruck bringen. — Wir haben in dem Princip der Dependenz eine Regel der Verknüpfung, ein synthetisches Princip, eine besondere Funktion und Verfahrungsweise des Denkens gefunden. Als eine solche Verfahrungsweise ist nun das in Rede stehende Princip im Wesen des Denkens selbst begründet: es liegt im urteilenden Subjekt, welches die Synthese vollzieht, nicht in den beurteilten Objekten, an denen diese Synthese vollzogen wird. Denn diese Objekte stehen ja von Haus aus vereinzelt da und sind ursprünglich ohne Beziehung auf einander; erst das Denken hebt diesen ihren Zustand der Isoliertheit auf und bringt sie zu einander in Beziehung. In den Vorstellungen als solchen liegt es nicht, dass sie von einander abhängig sind; eine Vorstellung als solche ist nicht Bedingung bezw. Bedingtes; vielmehr erhalten die Vorstellungen erst diesen Charakter durch das sie beurteilende Denken, sie werden von einander abhängig gemacht, dadurch, dass das Denken sie in ein Abhängigkeitsverhältnis von einander versetzt. Das Princip der Dependenz, auf Grund dessen diese Ab-

hängigkeitserklärung geschieht, ist also kein empirisches Princip, das den Objekten entnommen wäre, sondern es ist ein reines Princip, das im denkenden Subjekt wurzelt; es ist, in Kants Worten zu reden, ein reiner Verstandesbegriff. Es liegt a priori im Denken bereit und bildet die Norm, nach welcher dieses bei seiner Beurteilung der Objekte verfährt. — Das Objekt dieser Beurteilung sind zunächst unsere Begriffe, und das Princip der Dependenz nimmt in diesem Falle den besonderen Charakter des Verhältnisses zwischen Grund und Folge an. Die Begriffe werden zu einander so in Beziehung gesetzt, dass an die Geltung eines Begriffs, als Grund, die Geltung eines anderen Begriffs, als notwendige Folge, geknüpft wird. Nun ist die Einheit, welche auf diese Weise im Denken zustande kommt, eine analytische Einheit: die Synthese, welche zwischen den Begriffen vollzogen wird, geschieht auf Grund einer vorhergehenden Analyse derselben; denn die Beziehungen, welche das Denken zwischen den Begriffen statuiert, sind analytische Verhältnisse. Nichtsdestoweniger aber bedarf es, wenn es bei der Analyse nicht sein Bewenden haben soll, wenn die Begriffe nicht bloss zergliedert, sondern auch verknüpft werden sollen, und zwar in einer ganz bestimmten Form: es bedarf dazu eines synthetischen Princips, und dieses ist in unserem Falle, wo die Form der Synthese ein Abhängigkeitsverhältnis darstellt, das Princip der Dependenz. — Allein das Denken verknüpft nicht nur Begriffe; Objekt seiner synthetischen Thätigkeit ist ebenso die Welt der Erfahrungsthatsachen, die auf dem Wege der Anschauung uns zum Bewusstsein kommt, der Thatsachen, zwischen welchen keine analytischen Verhältnisse, keine logischen Relationen, sondern reale, nicht auf einer Zergliederung derselben beruhende Beziehungen bestehen. Und so werden denn nicht nur unsere Gedanken, sondern auch die Thatsachen im Denken in das Verhältnis der Abhängigkeit von einander gebracht, und es wird dadurch ein notwendiger Zusammenhang zwischen denselben denkend begründet. Dies findet jedesmal statt, wenn wir kausale Urteile fällen. Hier wird nämlich die Aufeinanderfolge der Veränderungen derart normiert, dass der Eintritt bestimmter Zustände vom Vorhandensein bestimmter Bedingungen, von Zuständen, die den ersteren vorangehen, abhängig gemacht, und an das Vorhandensein dieser Bedingungen der Eintritt jener Zustände, als notwendige Folge,

geknüpft wird. Das Denken bringt also die Veränderungen in das Verhältnis zwischen dem Bedingenden und dem Bedingten und vollzieht zwischen denselben eine Synthese, die einen notwendigen Zusammenhang bedeutet. Das Princip, welches dieser Synthese zu Grunde liegt, ist das Princip der Dependenz. Wie nun dieses Princip, bei der Verknüpfung der Begriffe, die Bedeutung des Verhältnisses zwischen Grund und Folge hatte, so nimmt es jetzt, wo es sich um die Verknüpfung der Thatsachen der Erfahrung handelt, die Bedeutung des Verhältnisses zwischen Realgrund und Realfolge, oder zwischen Ursache und Wirkung an; die Relation der Dependenz tritt als kausale Relation auf, Dependenz wird zur Kausalität.

Der Begriff der kausalen Verknüpfung, dessen Ursprung wir oben gesucht haben, hat sich uns als reiner Verstandesbegriff, als Kategorie des reinen Denkens gezeigt. Er ist rein oder a priori, nicht empirisch oder a posteriori, weil er, wie früher gezeigt, nicht aus der Erfahrung geschöpft, nicht den Objekten entnommen ist, sondern in der denkenden Intelligenz, der Vernunft, wurzelt, zum ursprünglichen Eigentum des urteilenden Subjekts gehört. Er bedeutet eine Regel, ein Gesetz des verknüpfenden Denkens; er ist kein repräsentierender Begriff, wie es die empirischen Begriffe sämtlich sind, sondern ein Funktionsbegriff: er drückt eine der Grundfunktionen und -Verfahrungsweisen des synthetisierenden Denkens aus.

Wir haben den zureichenden Grund für die Wahrheit unserer Kausalsätze finden wollen. Dieser Grund sollte, entsprechend dem Erkenntnischarakter, welchen diese Sätze zu haben beanspruchen, ein synthetisches Princip und eine streng allgemeine Regel sein. Diese Forderung ist nunmehr erfüllt: der gesuchte Grund ist die Kategorie der Kausalität. Denn sie ist sowohl ein synthetisches Princip, als auch eine streng allgemeine Regel: sie ist das erstere, weil sie eine Funktion des verknüpfenden Denkens bedeutet, sie ist das letztere wegen ihrer ursprünglichen, apriorischen Natur. Als eine Regel, welche im innersten Wesen des Denkens begründet ist, in welcher das Denken die ihm eigentümliche Natur zum Ausdruck bringt, muss diese Regel alle die Eigenschaften besitzen, welche den specifischen Charakter desselben ausmachen. Der Charakter des Denkens aber besteht, wie im vorigen Kapitel des näheren auseinandergesetzt worden ist,

in der Unwandelbarkeit, der ewigen, über alle räumlichen und zeitlichen Schranken erhabenen Geltung seiner Funktionen; Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind die beiden Eigenschaften, wodurch das Denken sich auszeichnet. Darum besitzt auch die Regel der Kausalität, als Denkregel, diesen Charakter: sie ist eine Regel der notwendigen Verknüpfung. Und darum gilt auch alles, was ihr unterworfen, was auf Grund derselben verknüpft wird, notwendig und streng allgemein. Wenn wir also, bei unserer denkenden Betrachtung der Wirklichkeit, zwischen auf einander folgenden Veränderungen einen kausalen Znsammenhang stiften, wenn wir bestimmte Zustände, als Wirkungen, von bestimmten anderen Zuständen, als Ursachen, in Abhängigkeit versetzen, d. h. ein kausales Urteil fällen, so ist dieser Zusammenhang ein notwendiger und das Urteil gilt streng allgemein.

Gemäss der Wendung, welche das Kausalproblem nunmehr genommen hat, erhält auch das Kausalprincip die ihm gebührende Fassung. Wir haben oben in diesem Princip einen Grundsatz der Erfahrungswissenschaft erkannt. Als ein solcher beanspruchte das Kausalprincip eine Erkenntnis von apodiktischer Gültigkeit, ein notwendiges und streng allgemeines Urteil, zu sein. Diesen Anspruch hat Kant im vollen Umfang als einen berechtigten anerkannt. Aber bis jetzt war es nicht möglich, zu zeigen, worauf dieser Erkenntniswert sich gründe. Die Versuche, denselben durch die Principien der vorkantischen Erkenntnistheorien zu begründen, hatten fehlgeschlagen: der Versuch, das Problem mit Hilfe des Princips des Widerspruchs zu lösen, zerschellte an der synthetischen Natur, der Versuch einer empirischen Lösung an dem apodiktischen Charakter des Kausalprincips. Nun haben wir in dem Begriff der kausalen Relation einen synthetischen Begriff des reinen Verstandes, ein Gesetz des Denkens, gefunden, nach welchem Veränderungen, Objekt der denkenden Betrachtung geworden, in notwendiger und streng allgemeiner Weise verknüpft werden. Auf diesem reinen Verstandesbegriff ruht nun unser Kausalprincip; er ist der Grund für den apodiktischen Erkenntnischarakter desselben. Der Begriff der Veränderung und der Begriff der kausalen Verknüpfung gehören notwendig zusammen, sämtliche Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, das Kausalprincip gilt als vollkommen sichere Basis der Erfahrungswissenschaft, weil die

Kategorie der Kausalität eine unwandelbare Regel des Denkens ist, der wir, bei der Erklärung der Erfahrungsthatsachen, die Veränderungen in unseren kausalen Urteilen unterwerfen. Das Kausalprincip ist nichts anderes, als der bewusste Ausdruck dieser synthetischen Regel des Denkens: wir bringen uns in ihm dasjenige zum klaren Bewusstsein, wir fassen in der Form des allgemeinen Urteils dasjenige zusammen, was wir jedesmal thun, wenn wir Veränderungen in der Wirklichkeit beurteilen. Somit hat das Kausalprincip einen apriorischen Erkenntnisgrund seiner Wahrheit, und dieser Grund ist die im Wesen des Denkens liegende Regel der notwendigen Verknüpfung. Mit dieser Lösung ist sowohl der synthetischen Natur, als auch dem apodiktischen Erkenntniswert des in Rede stehenden Princips in vollkommen genügender Weise Rechnung getragen: der letztere ist erklärt durch die Apriorität, die erstere durch die synthetische Natur des Grundes, auf welchem unser Princip ruht. — Wenn wir nun alles über das Kausalprincip soeben Ausgeführte zusammenfassen, so erhalten wir folgendes Ergebnis: Das Kausalprincip ist ein synthetisches Urteil a priori, oder, mit Rücksicht auf seinen besonderen Charakter eines Grundsatzes, ein synthetischer Grundsatz des reinen Verstandes. Es ist a priori nicht in dem Sinne, als wäre es uns vor aller Erfahrung bewusst — was die Rationalisten anfänglich von ihren angeborenen Ideen behaupteten, oder was ihnen wenigstens Locke, der jedes Angeborensein der Erkenntnisse entschieden bestritt, in die Schuhe geschoben hat —, nicht in diesem Sinne ist es a priori, sondern in dem, dass die Begründung seiner Wahrheit nicht in der Erfahrung, sondern im Denken selbst liegt, dass seine apodiktische Gültigkeit vor aller Erfahrung feststeht, so dass sie durch dieselbe weder erst bestätigt zu werden braucht, noch widerlegt werden kann.

Allein mit dieser letzten Wendung haben wir, wenn wir tiefer blicken und vorsichtig verfahren, einen unsicheren Boden betreten. Wir meinten, am Ende unserer Untersuchung zu sein, das Kausalproblem endgültig gelöst zu haben, während wir in Wahrheit ein neues schwieriges Problem angeregt haben. Ein gültiger Erfahrungsbegriff soll der Begriff der Kausalität sein, wir sollen in ihm eine Regel der notwendigen Verknüpfung besitzen, die wir auf die Erfahrungsthatsachen anwenden, der wir die Veränderungen unterordnen und dadurch Kausalsätze ge-

winnen und Erfahrungswissenschaft zustande bringen; und doch soll dieser Begriff kein empirischer, sondern ein reiner Begriff sein, und doch soll diese Regel nicht empirische Regel, sondern eine urspüngliche, apriorische Funktion unseres Denkens sein! Völlig subjektiv, im Wesen des urteilenden Subjekts begründet, soll der Kausalbegriff dennoch objektive Gültigkeit für die Erfahrung, und zwar für alle Erfahrung, wie das Kausalprincip fordert, besitzen, jede Aufeinanderfolge der Veränderungen soll ihm gemäss ausfallen, niemals sollen wir Veränderungen antreffen, die unserem synthetischen Begriff nicht kongruent wären! Wie ist das zu begreifen? Wie kommt es, das die Erfahrung sich nach dieser Regel unseres Denkens allezeit richtet, dass sie uns ausnahmslos solche Objekte präsentiert und präsentieren muss, welche dieser Regel entsprechend gestaltet und geordnet sind? Warum überrascht sie uns nicht mit Thatsachen, die der Regel unseres Denkens nicht gemäss wären, warum kann sie uns mit solchen Thatsachen niemals überraschen? Warum bestehen in der Wirklichkeit kausale Zusammenhänge zwischen den Veränderungen? Bestünden solche nicht, was würde uns dann unsere apriorische Regel helfen, da wir mit ihr in der Erfahrung doch nichts anfangen könnten? Sie würde keine Anwendung auf die Erfahrungsthatsachen finden können, wir könnten mit ihr die Veränderungen nicht kausal verknüpfen, weil diese nicht verknüpfbar wären, und unsere Regel der Kausalität wäre, trotz ihrem Charakter einer streng allgemeinen und notwendigen Regel, nichts als eine inhaltsleere Formel, ein bedeutungsloses Hirngespinst, ja, wir wüssten gar nicht, dass wir uns ihres Besitzes erfreuen können, weil sie als Denkfunktion uns erst dann zum Bewusstsein kommen kann, wenn sich Objekte finden, an denen wir diese Funktion ausüben. Wir reflektieren über die Erfahrungsthatsachen, wir wollen die Veränderungen dem Gesetz der Kausalität unterwerfen, wir fällen kausale Urteile und glauben Naturgesetze zu erkennen, während wir bis jetzt keine sichere Garantie dafür haben, ob wir auch etwas Ausführbares wollen, ob unsere Kausalsätze wirklich das sind, was sie sein wollen, und nicht vielleicht Anmassungen unseres Denkens, ob der Gang der Natur, den wir ihr durch unsere Kausalregel bestimmen, auch für alle Zukunft dieser Regel entsprechend ausfallen wird; denn wir können bis jetzt nicht angeben, wie es möglich sei, dass die Kausalität als reiner Ver-

standesbegriff ausnahmslos für alle Erfahrung Geltung besitzen müsse! Uns quält noch immer dieselbe Sorge, welche den scharfsinnigen Hume beängstigte, als er folgenden Satz niederschrieb: »Entstünde ein Verdacht, dass der Lauf der Natur sich ändern könne und dass das Vergangene keine Regel für das Kommende sein werde, so würde alle Erfahrung nutzlos und diente zu keiner Folgerung oder Ableitung.« Hume, der Empirist, hegte diese Besorgnis und konnte sie nicht aus dem Wege schaffen; wir Aprioristen glaubten sie durch unsere neue Entdeckung für immer beseitigt zu haben, während wir auf anderem Wege wieder in dieselbe geraten sind. — Die Schwierigkeiten, die wir soeben geltend gemacht haben, sind dem kritischen, vorurteilslosen Blick Kants nicht entgangen. Er war sich ihrer vollkommen bewusst. Er sah ein, dass es ein schwieriges Problem sei, begreiflich zu machen, wie apriorische Erkenntnisprincipien gültige Principien der Erfahrungswissenschaft sein sollen, und er äusserte sich über die Kausalität folgendermassen*): »Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objektive Gültigkeit dieses Begriffs a priori muss dargethan werden können) und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe . . . . Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriff der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre.« — Wir haben also im folgenden die Aufgabe, die objektive Gültigkeit der Kausalität nachzuweisen; wir müssen zeigen, dass der Kausalbegriff, obwohl kein empirischer, sondern ein reiner Begriff, dennoch ein rechtmässiger Erfahrungsbegriff ist. Erst wenn dieses gelingt, ist das Kausalproblem gelöst.

---

*) Kritik der reinen Vernunft. — S. 107 fg.

Auf dem Wege der Erfahrung lässt sich die Rechtsfrage des Kausalbegriffs nicht entscheiden; denn sie betrifft keinen empirischen, sondern einen reinen, apriorischen Begriff. Handelte es sich darum, die objektive Gültigkeit eines empirischen, aus der Erfahrung durch Abstraktion gewonnenen Begriffs darzuthun, so wäre die Aufgabe gelöst, wenn man in der Erfahrung den Gegenstand aufzeigte, der mit dem fraglichen Begriff korrespondiert. Allein dieser Weg ist uns im vorliegenden Falle verschlossen. Der Kausalbegriff stammt ja nicht aus der Erfahrung, sondern aus unserem Denken; wir können also in der Erfahrung keinen Gegenstand finden, der seine Wahrheit verbürgte. Die Kausalität bedeutet eine streng allgemeine und notwendige Regel; einen Gegenstand aber, der diese Merkmale besässe, können wir in der Erfahrung nicht aufzeigen, weil Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit niemals in der Erfahrung liegen, sondern einzig und allein im Denken. Der Beweis für die objektive Gültigkeit des Kausalbegriffs für das gesamte Gebiet der Erfahrung darf und kann also keine empirische Deduktion sein; der einzig mögliche Weg, auf welchem er geführt werden kann, ist derjenige, den Kant die transscendentale Deduktion genannt hat. — Worin das Wesen dieser Deduktion besteht, wissen wir aus der Darstellung des vorigen Kapitels. Es besteht in dem Nachweis, dass die reinen Verstandesbegriffe Bedingungen der Erfahrung sind, dass wir ohne dieselben keine Gegenstände, sondern nur unsere eigenen, individuell gefärbten und wechselnden Zustände erfahren würden, dass, falls diese Begriffe nicht Faktoren des Wahrnehmungsprocesses wären, unsere gesetzlich gestaltete und geordnete gemeinsame Sinnenwelt in ein Aggregat zusammenhangsloser, bloss subjektiv-gültiger Perceptionen auseinanderfallen würde. Wie Kant diese Deduktion geführt hat, das ist uns ebenfalls aus den Erörterungen des vorigen Kapitels bekannt. Und weil dieselbe für sämtliche von Kant aufgestellten reinen Verstandesbegriffe gelten soll, so könnte es scheinen, als hätten wir es gar nicht nötig, die objektive Gültigkeit des Kausalbegriffs besonders zu deduzieren; denn es hiesse doch offenbar des Guten zu viel thun, wenn man alles, was früher in völlig erschöpfender Weise dargelegt worden ist, hier noch einmal darstellen wollte. Wir könnten also, so scheint es, auf die im vorigen Kapitel geführte transscendentale Deduktion einfach verweisen und damit unsere Dar-

stellung der Auffassung des Kausalproblems bei Kant abschliessen. — Allein dies geht nicht an. Jeder nämlich, der dem Gang dieser Deduktion mit Aufmerksamkeit gefolgt ist und sich in die dort entwickelten Gedanken gehörig vertieft hat, wird wohl zu der Überzeugung gelangt sein, dass Kant mit seiner transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nicht das geleistet hat, ja nicht einmal das hat leisten können, was er mit ihr bezweckte. Denn was er im günstigsten Falle dort gezeigt hat, in dem Falle nämlich, dass das Denken überhaupt als Faktor an der Entstehung der Erfahrungsobjekte sich beteiligen muss — eine strittige Frage, die wir hier nicht erörtern können —: was er gezeigt hat, ist dieses, dass überhaupt bestimmte Regeln des Denkens vorhanden sein müssen, damit durch ihre Funktion das Wahrnehmungsmaterial, welches die produktive Einbildungskraft zusammenrafft, in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft und dadurch zu Erfahrungsobjekten geordnet und gestaltet werde. Dass nun aber diese Regeln des Denkens die von Kant aufgestellten Kategorien sind, dies folgt aus der Deduktion nicht; dieselbe könnte ebensogut auch andere Kategorien, als die Kantischen, betreffen.*) Denn die transscendentale Deduktion ist, wie wir seiner Zeit gezeigt haben, eine principielle Erörterung des Entstehungsprocesses der Erfahrungsobjekte; in ihr sind alle die Erkenntnisfaktoren eruiert worden, deren Produkt die Erfahrung ist. Einer von diesen Faktoren ist nun, wie Kant darzulegen gesucht hat, das Denken mit seinen synthetischen Regeln. Wer nun mit Kant die Ansicht teilt, dass diese synthetischen Regeln eben die »angeführten Kategorien« sind, für den, aber auch nur für ihn, kann die transscendentale Deduktion als zwingender Nachweis der objektiven Gültigkeit derselben gelten. Wer dagegen diese Ansicht nicht teilt, den haben Kants Ausführungen nicht überzeugt, für den sind die reinen Verstandesbegriffe nicht deduziert. Dies ist erst dann geschehen, wenn für jede Kategorie im

---

*) Diesem Umstand hat Kant selbst in seiner Darstellung Ausdruck gegeben. Nachdem er nämlich gezeigt hat, dass der Verstand mit seinen Regeln eine Bedingung der Erfahrung ist, schliesst er seine Ausführungen mit folgendem, bereits an früherer Stelle angezogenen Satze: »Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten.« In der That behauptet dies Kant nur, den Beweis ist er uns schuldig geblieben!

besonderen ein Beweis ihrer objektiven Gültigkeit geliefert ist, wenn gezeigt ist, dass der in Rede stehende reine Verstandesbegriff eine Bedingung der Erfahrung ist. Diese Forderung hat auch Kant erfüllt. Da er sich wohl bewusst war, dass seine transscendentale Deduktion keine erschöpfende und gegen alle Zweifel gesicherte Lösung des betreffenden Problems ist, so hat er es für nötig erachtet, sobald er in seinem systematischen Aufbau zur Aufstellung der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, worin die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe für das gesamte Gebiet der Erfahrung behauptet wird, geschritten war, er hat es für nötig erachtet, trotz der bereits gegebenen transscendentalen Deduktion, noch für die Wahrheit eines jeden dieser Grundsätze einen eigenen Beweis zu liefern.*) Und so hat er denn auch für den Grundsatz der Kausalität, für das Kausalprincip, welches die objektive Gültigkeit der Kategorie der Kausalität für alle mögliche Erfahrung behauptet, einen besonderen Beweis geführt, aus welchem erst zur Genüge einleuchten soll, dass und wie dieser reine Verstandesbegriff eine Bedingung der Erfahrung ist. Diesem Beweis werden wir uns im

*) Aus der Thatsache, dass die transscendentale Deduktion der Kategorien keinen Beweis der objektiven Gültigkeit derselben liefert, dass sie nicht einleuchtend zeigt, dieselben seien Bedingungen der Erfahrung, darf man nun aber nicht den Schluss ziehen, dass Kant sich hier vergeblich bemüht habe, dass diese Deduktion für die Entscheidung der Rechtsfrage der reinen Verstandesbegriffe ganz und gar ohne Bedeutung sei und ebensogut hätte wegbleiben können. Man darf nicht meinen, — was wohl hie und da geschieht —, dass dieser Teil der Kantischen Erkenntniskritik, so tiefsinnig und bedeutungsvoll er auch an sich sei, doch zur eigentlichen Deduktion der Kategorien, welche in den Beweisen für die synthetischen Grundsätze liege, ohne Beziehung sei und insofern isoliert dastehe. Wer so urteilen wollte, der würde entschieden fehlgehen. Denn diese Beziehung ist thatsächlich vorhanden. Der Abschnitt über die transscendentale Deduktion nämlich entwickelt die allgemeinen Principien, er liefert die Grundlagen, auf welchen die besonderen Beweise aufgebaut sind, er erörtert grundsätzlich die Rolle, welche das Denken bei der Entstehung der Erfahrungsobjekte spielt, er zeigt, dass an diesem Processe Denkregeln sich beteiligen müssen; die Beweise für die Grunsätze thun dar, dass diese Regeln eben die Kategorien sind, sie zeigen, dass und wie diese Kategorien Bedingungen der Erfahrung sind, sie wenden die dort entwickelten Principien auf die einzelnen Fälle an. Was also jener im allgemeinen darlegt, das führen diese im besonderen aus: sie vervollständigen und begründen näher das, was dort auseinandergesetzt worden ist, sie bestätigen es im einzelnen und liefern so gleichsam die Probe der Rechnung. Ein Zusammenhang zwischen der transscendentalen Deduktion der Kategorien und den Beweisen für die Grundsätze besteht also in der That, und jene ist ein wesentlicher Bestandteil der Theorie der Erfahrung Kants.

folgenden zuwenden. Bevor dies jedoch geschieht, müssen wir noch einen Punkt erörtern, der für die Auffassung der Kausalität bei Kant und für die kritische Stellung, die wir nachher zu derselben nehmen werden, von grosser Wichtigkeit ist.

Kant unterscheidet*) innerhalb seiner Tafel der Kategorien zwei Arten derselben: die einen beziehen sich auf Gegenstände der Anschauung, die anderen auf die Existenz dieser Gegenstände; die einen richten sich auf Objekte, sofern diese Grössen sind, und haben den Zweck, nach Regeln der mathematischen Synthesis die Erscheinungen quantitativ zu bestimmen, die anderen richten sich auf Objekte, sofern diese als reale Potenzen in Beziehungen zu einander stehen, sie betreffen die Verhältnisse des Daseins der Erscheinungen und haben die Aufgabe, in diesen Daseinsverhältnissen notwendige Zusammenhänge denkend zu begründen; jene nennt Kant mathematische, diese dynamische Kategorien. Dementsprechend zerfallen auch die synthetischen Grundsätze in mathematische und dynamische. Die ersteren drücken die Berechtigung aus, Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden, die letzteren enthalten Regeln a priori für die Bestimmung des Daseins der Erscheinungen. Aus diesem Unterschied resultiert nun ein höchst wichtiges Moment, welches die synthetischen Grundsätze, als Principien der Erfahrungswissenschaft, in zwei streng von einander gesonderte Klassen einteilt: die mathematischen Grundsätze nämlich sind konstitutive, die dynamischen Grundsätze dagegen bloss regulative Principien. Was dies bedeutet, wird aus folgenden Betrachtungen klar: Da Raum und Zeit apriorische Formen sowohl der reinen Anschauung, welche der reinen Mathematik als Grundlage für ihre Erkenntnisse dient, als auch der empirischen Anschauung, in welcher Gegenstände der Erfahrung erscheinen, sind, da ferner die Mathematik, eben wegen ihrer apriorischen Grundlage, ihre Objekte durch apriorische Konstruktion erzeugt; so wird die exakte Erfahrungswissenschaft, wenn sie Mathematik auf Erscheinungen anwendet, um dieselben quantitativ zu bestimmen, diese Erscheinungen, mit Rücksicht auf ihre Grössenverhältnisse, a priori

---

*) A. a. O. — S. 99.

konstruieren können: Sie wird nicht nur im voraus mit apodiktischer Gewissheit bestimmen können, dass sämtliche Erscheinungen Grössen sein müssen, sondern auch mit derselben Gewissheit a priori statuieren, wie gross dieselben in bestimmten Fällen sein müssen. Denn es handelt sich hier einzig und allein um die Bestimmung der quantitativen Verhältnisse der Erfahrungsobjekte, um Verhältnisse, die im Wesen der reinen Anschauungsformen begründet sind; es handelt sich, bildlich zu reden, um die Ausmessung des äusseren Rahmens, welcher die Dinge umschliesst, nicht aber um diese Dinge selbst, nicht um das Quale, sondern nur um das Quantum derselben. Diese quantitativen Verhältnisse aber bilden das Objekt der reinen Mathematik und werden durch dieselbe, auf Grund der reinen Anschauungsformen, a priori entwickelt. Sobald also Erscheinungen in diese Formen eingehen — und sie müssen darin eingehen, weil sie nur auf diese Weise überhaupt erst Erscheinungen sein können —, werden sie auch in allen den Grössenverhältnissen erscheinen müssen, welche durch mathematische Synthesis a priori konstruiert worden sind. Wir besitzen also in den mathematischen Kategorien das Mittel zu einer apriorischen Konstruktion der Erfahrungsobjekte, wir erzeugen mit ihnen die Erfahrung, der Form der Anschauung nach, wir konstituieren dieselbe; und darum führen die mathematischen Grundsätze mit Recht den Namen konstitutiver Principien. Ganz anders verhält es sich mit den dynamischen Grundsätzen. Hier handelt es sich nicht um die Bestimmung der quantitativen, sondern um diejenige der qualitativen Verhältnisse der Erfahrungsobjekte; wir sollen nicht angeben, wie gross die Erscheinungen sind, sondern wie dieselben ihrem Dasein nach sich zu einander verhalten. Und hier versagt denn die apriorische Konstruktion, welche uns bei der quantitativen Bestimmung der Erscheinungen so sicher leitete, ganz und gar ihren Dienst. Denn das Dasein der Erscheinungen können wir nicht a priori erkennen, dasselbe lässt sich nicht konstruieren; wir müssen es vielmehr erfahren, es kann nur konstatiert werden. Und ob wir zwar in unseren dynamischen Grundsätzen Regeln besitzen, welche bestimmen, wie wir in den Daseinsverhältnissen der Erscheinungen notwendige Zusammenhänge begründen sollen; so sind doch diese Regeln nicht von der Art, dass sie uns die sichere Anweisung geben könnten, diese Verhältnisse zu konstruieren; vielmehr dienen sie

uns nur als sichere Wegweiser, diese Verhältnisse in der Erfahrung zu suchen. Wohl bestimmen sie mit apodiktischer Gewissheit, dass sämtliche Erscheinungen ihrem Dasein nach unter Regeln stehen müssen, dass in allen Daseinsverhältnissen der Erfahrungsobjekte gesetzliche Zusammenhänge sich finden müssen; aber über die Erscheinungen selbst, welche unter diesen Regeln stehen, über die bestimmten Erfahrungsobjekte, welche in solchen gesetzlich normierten Daseinsverhältnissen erscheinen, können sie a priori nichts bestimmen; sie konstituieren nicht die Erfahrung, sie erzeugen nicht die Erscheinungen, sondern sie regulieren nur unser Suchen nach gesetzlichen Zusammenhängen in den Verhältnissen des Daseins der Erfahrungsobjekte. Darum sind sie nicht konstitutive, sondern nur regulative Principien. Daraus folgt, dass der empirische Gebrauch der dynamischen Grundsätze, ihre Beziehung auf die Erfahrung, wesentlich anders ausfallen muss, als bei den mathematischen Grundsätzen. Denn zwar zeichnen sich beide Klassen der Grundsätze durch Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit aus, ihre Beziehung auf die Erfahrung ist eine notwendige und darum von untrüglicher Gewissheit; aber während die mathematischen Grundsätze sich direkt auf die Erfahrung beziehen, beziehen sich die dynamischen darauf nur indirekt, während die Notwendigkeit dieser Beziehung dort eine unbedingte ist, ist sie hier nur eine bedingte. Denn die mathematische Synthesis konstruiert a priori ihre Objekte, sie schafft das Netz der Beziehungen, worin sämtliche Erscheinungen eingefangen werden, während die dynamische Synthesis die Glieder, welche sie verknüpft, nicht erzeugt, sondern dieselben erst in der Erfahrung suchen muss und ihre verknüpfende Thätigkeit erst dann ausüben kann, wenn ihr Objekte empirisch gegeben werden. Als allgemeine Regeln der Verknüpfung der Erscheinungen sind also die dynamischen Grundsätze von der Erfahrung unabhängig, ihre Gewissheit, die Möglichkeit ihrer Beziehung auf die Erfahrung im allgemeinen, steht a priori fest; aber ihre besondere Beziehung auf die Erfahrung ist von empirischen Datis abhängig. Über diesen wichtigen Punkt äussert sich Kant folgendermassen*): »Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfah-

*) A. a. O., S. 157.

rung durchaus notwendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt notwendig, d. i. apodiktisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Notwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirekt bei sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten (obschon ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewissheit unbeschadet), die jenen eigen ist.«

Von den dynamischen Grundsätzen kommt für unseren Zweck diejenige Klasse derselben in Betracht, welche Kant die Analogien der Erfahrung genannt hat.*) Warum diese Grundsätze diesen fremdartig klingenden Namen führen, welches ihr Wesen und ihre Bedeutung für die Erfahrung ist, soll in Kürze dargelegt werden, um auf diese Weise auf die speciellen Ausführungen über die Kausalität vorzubereiten und in dieselben einzuführen. — Weil die Zeit die allgemeine Form des Bewusstseins ist, so sind alle Erscheinungen, als Modifikationen des Bewusstseins, in der Zeit, sie erscheinen in zeitlichen Verhältnissen. Wenn wir nun die Erscheinungen mit Rücksicht auf diese Verhältnisse betrachten, so finden wir, dass dieselben in einer dreifachen zeitlichen Relation zu einander stehen: die einen Erscheinungen nämlich beharren, sie sind zu aller Zeit, während die anderen wechseln; die einen sind in derselben Zeit, d. h. zugleich, während die anderen in verschiedenen Zeiten sind, d. h. auf einander folgen; endlich folgen die Erscheinungen auf einander in einer objektiv bestimmten, willkürlich nicht umkehrbaren Ordnung. Beharrlichkeit, Simultaneität und Succession sind die drei Zeitmodi, in welchen die Gegenstände der Erfahrung erscheinen. Nun wissen wir aus dem vorigen Kapitel, dass unsere Apprehension des Mannigfaltigen jederzeit successiv ist, dass wir eine Vielheit von Wahrnehmungselementen nur in der Weise auffassen können, dass wir die einzelnen Teile dieser Vielheit nach und nach in einer Successionsreihe durchlaufen und dann zusammenfassen;

*) Die Analogien der Erfahrung sind auch die einzige Klasse der dynamischen Grundsätze; denn die Postulate des empirischen Denkens überhaupt, welche Kant als die zweite Klasse anführt, sind, wie wir seiner Zeit gezeigt haben, keine besonderen Grundsätze der Erfahrungswissenschaft.

sämtliche Erscheinungen aber sind Mannigfaltigkeiten, ihre Apprehension wird also eine successive sein müssen. Aus den Erörterungen des vorigen Kapitels wissen wir ferner, dass die Einbildungskraft, welche diese Apprehension der Erscheinungen zum Zweck der nachträglichen Association derselben ausführt, ein blind wirkendes, in ihrer Thätigkeit als solcher von keinen feststehenden, objektiven Regeln geleitetes Vermögen ist, dass sie beim Durchlaufen der Apprehensionsreihe an sich willkürlich verfährt, ganz nach der Laune des Zufalls. Wenn wir nun die beiden Momente, nämlich die Successivität der Apprehension einerseits und die Gesetzlosigkeit der apprehendierenden Thätigkeit der Einbildungskraft andererseits, zusammennehmen, so ergiebt sich mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse der Erscheinungen eine eigentümliche Schwierigkeit, insofern nämlich unser Vermögen der Auffassung dieser Verhältnisse den Eigentümlichkeiten derselben nicht entspricht, vielmehr ihnen entgegenläuft und sie zu verwischen droht. Denn während von den Erscheinungen die einen bleiben, die anderen wechseln, ist in unserer Apprehension nichts Bleibendes anzutreffen, sondern es wechselt darin alles; während die einen Erscheinungen zugleich sind, die anderen aufeinander folgen, ist in unserer Apprehension nichts zugleich, sondern alles folgt aufeinander; während endlich die Erscheinungen in einer nicht umkehrbaren, darum notwendigen und objektiv bestimmten Ordnung aufeinanderfolgen, ist ihre Succession in unserer Apprehension willkürlich, zufällig und subjektiv. So lange wir also auf dem Boden des empirischen Bewusstseins stehen, giebt es für uns keine Unterschiede in den Zeitverhältnissen der Erscheinungen, es giebt keinen Unterschied zwischen bloss subjektiv-gültiger und objektiv-gültiger Zeitordnung, weil in unserer Apprehension alles aufeinanderfolgt und alles zufällig aufeinanderfolgt. Wie ist es nun möglich, aus dieser Schwierigkeit herauszukommen? Wie können wir uns über die blosse Successivität und die Regellosigkeit unserer Apprehension hinwegsetzen und objektive Zeitverhältnisse in den drei Modifikationen der Zeit erkennen? Dies ist nur dann möglich, wenn wir Kriterien besitzen, wodurch wir die objektive und notwendige Zeitordnung, welche den Erscheinungen zukommt, von dem subjektiven und zufälligen Gang unserer Apprehension unterscheiden können. Wo liegen nun diese Kriterien? Sie müssen in den Erscheinungen selbst liegen: die Erscheinungen

müssen so geordnet sein, dass sie uns nötigen, ihnen bestimmte Zeitverhältnisse zuzuschreiben, dass sie uns instandsetzen, zu erkennen, dass die Art und Weise, in welcher wir ihre Mannigfaltigkeit uns zum Bewusstsein bringen, nur in der Eigentümlichkeit unserer Apprehension begründet ist, während sie selbst in ihren eigenen, von dem Gang dieser Apprehension unabhängigen zeitlichen Verhältnissen angeordnet sind. Wie kommt nun aber diese Ordnung in die Erscheinungen hinein? Wäre die Zeit eine Form der von unserem Bewusstsein unabhängig existierenden Wirklichkeit, empfänden wir die zeitliche Ordnung der Erscheinungen in derselben Weise, wie wir ihre Materie, auf Grund einer Affektion unserer Sinnlichkeit durch diese Wirklichkeit, empfinden, alsdann würden die Erscheinungen in eindeutig bestimmten, objektiven, von der apprehendierenden Thätigkeit unserer Einbildungskraft unabhängigen Zeitverhältnissen sich unserem Bewusstsein präsentieren und von uns in dieser Ordnung erkannt werden. Allein die Zeit ist, wie wir wissen, nicht die reale Form der Dinge an sich, sondern nur eine ideale Form unseres anschauenden Bewusstseins; wir empfinden nicht die zeitliche Ordnung der Erscheinungen, vielmehr bilden dieselben ursprünglich eine ungeordnete, jeder Zeitbestimmung ermangelnde und gegen dieselbe indifferente Vielheit von Perceptionen und werden erst dadurch zu Erscheinungen, dass wir ihre chaotische Vielheit, vermöge unserer reinen Anschauungsform der Zeit, in zeitliche Relationen bringen. Diese Form der Anschauung aber ist nicht von der Art, dass wir auf Grund derselben objektive Zeitverhältnisse den Erscheinungen bestimmen könnten. Denn die Zeit ist kein Gegenstand der Anschauung, sondern nur eine Form derselben; erst wenn sie mit einem Inhalt erfüllt ist, kommt sie uns zum Bewusstsein. Dieser Inhalt aber ist von der mannigfachsten Art: alle Zustände des Bewusstseins treten in der Form der Zeit auf, mögen sie nun Gefühle und Wollungen, blosse Vorstellungen und Phantasiegebilde, oder Erscheinungen sein, die wir auf Gegenstände beziehen: dies bleibt sich vollkommen gleich. Die Form der Zeit ist gegen jeden Inhalt indifferent, sie nimmt alles in sich auf, sie umfasst alles, was überhaupt in unser Bewusstsein eingeht; in der Form der Zeit als solcher liegt kein Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Zeitordnung, in ihr, als der subjektiven Form der Auffassung, ist alles gleich subjektiv und zufällig, wie in unserer

Apprehension. Unserem Bewusstsein schwebt also kein Bild der objektiven Zeit vor, worin wir die Erscheinungen einordnen und ihnen auf diese Weise ihre Zeitverhältnisse objektiv bestimmen könnten. Wenn nun aber die Ordnung der Erscheinungen nach objektiven Zeitverhältnissen weder eine ursprüngliche, auf Empfindung beruhende ist, noch auch in der reinen Anschauungsform der Zeit als solcher liegt, so muss sie das Werk anderweitiger psychischer Processe sein. Das Vermögen nun, welches dieses Werk ausführt, ist das Denken mit seinen objektiven Regeln der Verknüpfung, den Kategorien der Substanzialität, der Kausalität und der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Sämtliche Erscheinungen, bevor sie Objekte der empirischen Anschauung und des empirischen Denkens werden, sind bereits in der transscendentalen Einheit der Apperception, dem Radikalvermögen unserer Erkenntnis, vereinigt; sie sind hier durch intellektuale Processe hindurchgegangen, durch synthetische Regeln des Denkens in allgemeiner und notwendiger, d. h. objektiv-gültiger Weise verknüpft worden, so dass sie, nachträglich Inhalte des empirischen Bewusstseins, in einer solchen Ordnung und einem solchen Zusammenhang auftreten, dass sie den Charakter der Gegenstände der Erfahrung zeigen und sich von allen anderen Bewusstseinszuständen scharf und bestimmt unterscheiden. Diese transscendentale Einheit der Apperception ist nun auch der Ort, wo den Erscheinungen ihre objektive Zeitordnung vor aller Erfahrung bestimmt wird: durch die Kategorie der Substanzialität werden die Erscheinungen so verknüpft, dass sie als beharrliche Träger wechselnder Eigenschaften, als Substanzen mit wechselnden Accidentien, erscheinen; durch die Kategorie der Kausalität wird dieser Wechsel der Zustände, die Aufeinanderfolge der Veränderungen, zu einer objektiven, gesetzlich geordneten Succession gestaltet; durch die Kategorie der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung endlich werden die Erscheinungen so geordnet, dass sie ein System coexistierender Objekte darstellen und zu einer Welt im Raume befindlicher Dinge zusammengefügt werden. Nunmehr, nachdem die Erscheinungen auf diese Weise ihre eigene, von dem Gang unserer Apprehension unabhängige Ordnung erhalten haben, ist es uns möglich, die objektiven Zeitverhältnisse, in welchen sie existieren und ins Dasein treten, von dem subjektiven Zeitverlauf unserer Apprehension zu unterscheiden und, trotz der blossen Successivi-

tät und Gesetzlosigkeit der letzteren, das beharrliche Dasein, die gesetzliche Succession und das reale Zugleichsein der Erscheinungen und dadurch Gegenstände der Erfahrung, im Unterschied von unseren subjektiven, regellos wechselnden Zuständen, zu erkennen. Die reinen Verstandesbegriffe der Substanz, der Kausalität und der Gemeinschaft oder Wechselwirkung sind demnach Regeln der objektiven Zeitbestimmung der Erscheinungen, und die Grundsätze, worin die objektive Gültigkeit dieser Regeln für das gesamte Gebiet der Erfahrung behauptet wird, sind die Analogien der Erfahrung. Warum nun diese Grundsätze Analogien heissen, erhellt aus ihrem Charakter regulativer Principien. Sie sind regulative, nicht konstitutive Principien, weil die Verhältnisse der Erscheinungen, welche durch sie bestimmt werden, nicht quantitative, sondern qualitative sind, nämlich Verhältnisse des Daseins der Erscheinungen in den drei Modifikationen der Zeit: sie bestimmen das beharrliche Dasein, die objektive Succession und die Coexistenz der Erscheinungen. Wir führen nun zum Zweck der weiteren Erklärung die Worte Kuno Fischers an, welcher in seiner Darstellung der Kantischen Philosophie unsere Frage in überaus instruktiver Weise erörtert hat. Fischer sagt*): »Die Verhältnisse, die durch sie (nämlich die Analogien) bestimmt oder reguliert werden, sind nicht quantitative, aus deren Gleichheit eine unbekannte Grösse erkannt wird, sondern qualitative, aus deren Gleichheit folgt, wie sich bekannte Erscheinungen zu unbekannten verhalten. Die Gleichheit qualitativer Verhältnisse heisst »Analogie«. Ein solches qualitatives Verhältnis ist z. B. das der Kausalität. Wenn die quantitativen Verhältnisse a : b und c : x gleich sind, so erhellt daraus die Grösse von x : dieses Verhältnis ist konstitutiv. Wenn dagegen zwischen a und b und zwischen c und x die qualitativen Verhältnisse gleich sind, so sind diese beiden Verhältnisse einander analog: a verhält sich zu b, wie Ursache zur Wirkung; ebenso verhält sich c zu x; damit ist x noch nicht erkannt, sondern als eine Wirkung der Ursache a zu erkennen: dieses Verhältnis ist regulativ. Die Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität ist die Regel oder der Leitfaden, nach dem wir zu gegebenen Ursachen die Wirkungen, zu gegebenen Wirkungen die Ursachen suchen.«

*) Geschichte der neuern Philosophie, III. Bd., 3. Aufl., S. 389.

Ziehen wir nun das Facit aus unseren bisherigen Erörterungen über den Kausalbegriff, so ist es folgendes: Der Begriff der Kausalität ist ein reiner Verstandesbegriff, und zwar eine dynamische Kategorie; der Grundsatz der Kausalität ist ein synthetischer Grundsatz des reinen Verstandes, und zwar ein dynamischer Grundsatz, als solcher aber ein regulatives Princip. Die objektive Gültigkeit des Kausalbegriffs, seine ausnahmslose Anwendbarkeit auf das gesamte Gebiet der Erfahrung beruht aber darauf, dass er eine Bedingung der letzteren ist, insofern wir in ihm eine Regel besitzen, wonach wir aufeinanderfolgenden Erscheinungen ihre Stelle in der objektiven Zeit bestimmen und dadurch diese Aufeinanderfolge zu einer gegenständlichen Succession gestalten. Wie nun dieser Erkenntnisprocess im einzelnen vor sich geht, dies soll Gegenstand unserer folgenden Betrachtung sein.

Die transscendentale Deduktion des reinen Verstandesbegriffs der Kausalität ist, wie bereits erwähnt, in dem Beweise für die objektive Gültigkeit des Grundsatzes der Kausalität enthalten. Wenn wir uns nun diesen Beweis genauer ansehen, die formelle Seite desselben in Betracht ziehen, so finden wir, dass es sich hier eigentlich nicht um einen einfachen, sondern um einen aus mehreren Bestandteilen zusammengesetzten Beweis handelt. Diese Beweisteile, oder vielleicht besser Teilbeweise, sind zwar sämtlich von einem einheitlichen Grundgedanken durchzogen; aber jeder von ihnen führt ein neues Beweismoment ein, jeder zeigt das Problem in einer neuen Beleuchtung und sucht dessen Lösung von einem etwas veränderten Standpunkt aus zu geben, so dass man geradezu versucht sein könnte, von einer Summe von Beweisen zu reden, die zwar sämtlich auf denselben Gegenstand sich beziehen und unter einander zusammenhängen, im übrigen aber mit relativ selbständigen Beweisgründen operieren. Kant war sich nämlich der Schwierigkeit seiner Aufgabe einerseits, der Neuheit und Paradoxie seiner erkenntnistheoretischen Leistung andererseits so sehr bewusst, dass er keinen Punkt übergehen, kein Mittel unbenutzt lassen wollte, wodurch er die Wahrheit seiner Behauptung stützen und dieselbe dem Leser in klarer und überzeugender Weise vor die Augen führen könnte. Allein es lässt sich nicht leugnen, dass, gerade infolge dieses wohl übermässigen

Strebens nach Vollständigkeit und Genauigkeit der Beweisführung, die Darstellung an erheblichen formellen Mängeln leidet. Sie ist dunkel und unübersichtlich, stellenweise sogar verworren; während man mehr als einmal das Gefühl hat, bereits am Ende der Beweisführung zu sein, hebt der Beweis immer wieder von neuem an, immer neue Beweisgründe werden ins Feld geführt, schon einmal gehörig erörterte Punkte werden mit ermüdender Weitschweifigkeit abermals besonders eingeschärft; und so kommt es denn, dass das Kantische Beweissystem, anstatt den Eindruck eines wohlgeordneten, in seinen einzelnen Bestandteilen festgefügten Ganzen zu machen, als ein chaotisches Gemenge aneinandergereihter Glieder erscheint, und es infolgedessen keine geringe Mühe kostet, sich durch dieses Beweisgestrüpp hindurchzuarbeiten und einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus man das Ganze überschauen und die Knotenpunkte der Beweisführung kenntlich machen könnte.

Thun wir dies, so ist vor allem zu konstatieren, dass der Zusatz zur zweiten Auflage der Kritik, welcher im Text vorangestellt ist, einen solchen Teilbeweis enthält. Es wird hier folgendermassen reflektiert: Kant geht von der Thatsache aus, dass wir Veränderungen der Dinge wahrnehmen. Ein Ding verändert sich, heisst aber: auf einen bestimmten Zustand dieses Dinges folgt ein anderer Zustand ebendesselben Dinges. Sollen wir also eine Veränderung wahrnehmen, so kann dies nur in der Weise geschehen, dass wir die beiden aufeinanderfolgenden Zustände uns nach einander zum Bewusstsein bringen und dann in Einem Bewusstseinsakt zusammenfassen; wir verknüpfen zwei Wahrnehmungen, mit dem Bewusstsein, dass die eine derselben vorangeht, die andere nachfolgt. Nun ist Verknüpfung nicht das Werk des Sinnes; denn der Sinn liefert nur das Material zur Verknüpfung, kann aber dieselbe, weil er bloss receptiv ist, nicht ausführen. Vielmehr werden die Wahrnehmungen durch die Einbildungskraft, als spontanes Vermögen der Seele, verknüpft. Die Einbildungskraft apprehendiert die Erscheinungen, sie reproduziert die vorangehende Erscheinung, wenn sie zu der folgenden übergeht, und associiert dieselben. Nun ist aber die Einbildungskraft, wie wir wissen, ein blindwirkendes, an sich von keiner feststehenden, objektiven Regel geleitetes Vermögen; sie kann als solches die beiden aufeinanderfolgenden Erscheinungen so verknüpfen, dass bald die eine, bald

die andere Erscheinung vorangeht resp. nachfolgt. Dies darf aber nicht geschehen; denn auf diese Weise wäre die Aufeinanderfolge eine völlig unbestimmte, während sie doch, als objektive Succession, als Aufeinanderfolge im Gegenstande, als Zustandsänderung eines Dinges, eine völlig bestimmte sein muss; ich könnte unter diesen Umständen nur sagen, dass ich, das vorstellende Subjekt, zwei Wahrnehmungen in dieser Ordnung der Aufeinanderfolge auffasse, ich könnte aber nicht behaupten, dass in derselben Ordnung die Succession der Zustände des von mir wahrgenommenen Dinges vor sich gehe; denn weil jene Ordnung beliebig umkehrbar ist, so ist sie meiner subjektiven Willkür unterworfen; wo aber Willkür im Erkenntnisprocesse eine Rolle spielt, da lässt sich von einer notwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung der Erscheinungen nicht reden, und wo diese nicht ist, da giebt es auch keine Erkenntnis der Gegenstände, also auch keine Erfahrung. Wenn also die Succession der Wahrnehmungen eine objektiv-gültige sein soll, wenn durch dieselbe die Aufeinanderfolge der Zustände, die Veränderung eines Dinges, erkannt werden soll, so muss die Verknüpfung der Erscheinungen durch die Einbildungskraft von einer Regel geleitet sein, wodurch in allgemeiner und notwendiger Weise bestimmt wird, welche Erscheinung als die vorhergehende und welche als die nachfolgende gesetzt werden muss. Woher nimmt nun die Einbildungskraft diese Regel? Wäre die Zeit eine reale Form der Dinge an sich, würden in der transscendenten Welt Veränderungen in bestimmter Zeitordnung geschehen: dann würden uns die Dinge, sobald sie uns affizieren, mit der Materie der Empfindungen zugleich die bestimmte Form mitteilen, in welcher wir dieselben zeitlich anordnen sollen; die objektiven Verhältnisse der Aufeinanderfolge der Erscheinungen würden dann Gegenstand der Empfindung sein; wir wären durch einen von aussen auf uns ausgeübten Zwang genötigt, unsere Wahrnehmungen in ein eindeutig bestimmtes Verhältnis der Succession zu bringen; die Einbildungskraft hätte nunmehr eine Regel für die Verknüpfung aufeinanderfolgender Erscheinungen, und wir würden auf diese Weise objektive Successionen erkennen. Allein diese Art der Lösung des in Rede stehenden Problems ist für Kant durch die Ergebnisse seiner Untersuchungen, welche er über die Natur der Zeit in der transscendentalen Ästhetik angestellt hat, von vornherein ausgeschlos-

sen. Diese Untersuchungen haben nämlich das Resultat ergeben, dass die Zeit nur eine ideale Form des Bewusstseins, nicht eine reale Form der von unserem Bewusstsein unabhängig existierenden Wirklichkeit ist, dass sie keine Daseinsweise der Dinge an sich bedeutet, sondern nur eine Vorstellungsweise ihrer Erscheinungen im Bewusstsein. Demnach können die Dinge, wenn sie uns affizieren, da sie selbst nicht in der Zeit sind, unserem Bewusstsein nicht die bestimmte zeitliche Ordnung aufnötigen, in welcher ihre Erscheinungen sich darstellen sollen. Wenn nun aber den Erscheinungen ihre objektive Stelle in der Zeit nicht durch die Dinge selbst bestimmt wird, so muss ihnen dieselbe vom vorstellenden Subjekt bestimmt werden. Und hierin scheint auch keine Schwierigkeit zu liegen. Ist doch die Zeit unsere Anschauungsform, wodurch wir die Empfindungen ordnen und dieselben zu Erscheinungen gestalten; hier ist also schon die Regel enthalten, wonach die synthetische Funktion der Einbildungskraft die Wahrnehmungen in ein bestimmtes zeitliches Verhältnis der Aufeinanderfolge bringt und dadurch die objektive Succession bestimmt. Allein so einfach ist der Vorgang bei der objektiven Zeitbestimmung der Erscheinungen denn doch nicht. Sollte nämlich unsere Anschauungsform der Zeit der Einbildungskraft als Regel für die Verknüpfung der Erscheinungen nach dem Verhältnis der objektiven Zeitfolge dienen, sollte durch sie allein bestimmt werden, welche Erscheinung früher und welche später durch die Einbildungskraft gesetzt werden muss: dann könnte dieses nur unter der Bedingung geschehen, wenn die Zeit selbst als Ordnungsprincip Gegenstand unseres Bewusstseins wäre; wir müssten die Zeit in ihrem Verlauf wahrnehmen, sie müsste als anschauliches Bild vor unserem geistigen Auge schweben, wenn sie die Norm sein sollte, in Beziehung auf welche wir die Erscheinungen nach einem eindeutig bestimmten Verhältnis der Aufeinanderfolge ordneten. Allein diese Bedingung ist nicht vorhanden. Die Wahrnehmung der Zeit selbst bedeutet nämlich die Wahrnehmung einer leeren, noch von keinem Inhalt erfüllten Zeit; die Zeit selbst zum Gegenstand des Bewusstseins machen, heisst nichts anderes, als die Anschauungsform selbst anschauen wollen. Dies ist aber unmöglich. Die Anschauungsform können wir selbst nicht anschauen, nur in ihr schauen wir Objekte an; die leere Zeit, der »fluxus temporis«,

in welchem nichts verflösse, kann kein Gegenstand der Wahrnehmung sein; erst an einem bestimmten Inhalt, der in ihr verläuft, werden wir uns der Zeit bewusst. Gegen diesen Inhalt aber verhält sich die Anschauungsform der Zeit vollkommen indifferent. Ob die Einbildungskraft, wenn sie zwei Wahrnehmungen in das zeitliche Verhältnis der Aufeinanderfolge bringt, in den Zeitpunkt a die Wahrnehmung A, in den Zeitpunkt b die Wahrnehmung B, oder umgekehrt setzt: dies ist mit Rücksicht auf die Zeit völlig gleichgültig. In beiden Fällen haben wir eine Succession: einmal die Succession in der Ordnung A—B, das andere Mal die Succession in der Ordnung B—A. Welche von beiden Successionen objektiv-gültig und welche bloss subjektiv-gültig ist, welche die Aufeinanderfolge der Zustände eines Dinges und welche bloss die Aufeinanderfolge der Perceptionen des wahrnehmenden Subjekts bedeutet: dies ist vollkommen unentschieden und unbestimmt, weil in der Form der Zeit, wegen der Indifferenz derselben gegen ihre Inhalte, gar kein Hinweis auf etwas Objektives liegt. Solange also in dem Wahrnehmungsprocesse keine anderen Faktoren wirksam sind, als lediglich die Sinnlichkeit, welche als empirische Sinnlichkeit den Wahrnehmungsstoff, als reine Sinnlichkeit die Anschauungsform der Zeit liefert, und die Einbildungskraft, welche bei der Verknüpfung der Erscheinungen gesetzlos verfährt, so lange kann von der Erkenntnis einer objektiven Zeitfolge keine Rede sein. Ausser diesen Erkenntnisfaktoren muss es also noch einen Faktor geben, welcher das Postulat, dem wir bis jetzt auf keinem Wege haben Genüge leisten können, erfüllt, nämlich das Postulat, der Einbildungskraft eine feste Regel zu geben, damit dieselbe bei ihrer Verknüpfung der Erscheinungen nach dem Verhältnis der Aufeinanderfolge nicht mehr willkürlich verfährt, sondern diese Verknüpfung in der Weise ausführt, dass sie in den Zeitpunkt a nur die Erscheinung A, in den Zeitpunkt b nur die Erscheinung B und niemals umgekehrt setzt. Nicht durch das leere Schema einer absoluten Zeit, die ja niemals Gegenstand der Wahrnehmung ist, bestimmen wir also den Erscheinungen ihre Stelle im objektiven Zeitverlauf; vielmehr ist das Kriterium, wodurch wir objektive Zeitfolge von einer nur subjektiv-gültigen Succession unserer Wahrnehmungsbilder unterscheiden, die bestimmte Ordnung der Erscheinungen selbst, ihre allgemeine und notwendige Ver-

knüpfung nach einer objektiven Regel, einem Gesetz, wodurch ein für allemal bestimmt wird, welche Erscheinung als die vorhergehende und welche als die nachfolgende vom Bewusstsein aufgefasst werden muss. Welches ist nun dieses Gesetz, diese Regel der objektiven Zeitbestimmung der Erscheinungen nach dem Verhältnis der Aufeinanderfolge? Es ist dies das Gesetz der Kausalität, als der notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Im Begriff der kausalen Relation liegt es nämlich, dass die Ursache früher sein muss, als ihre Wirkung. Wenn wir also den Erscheinungen ihre Stelle in der objektiven Zeit bestimmen, wenn wir ihre Succession zu einer geregelten, zu einer objektiven Zeitfolge, gestalten sollen, um dadurch die Zustandsänderung eines Dinges zu erfassen, so kann dies nur dadurch geschehen, dass wir die eine Erscheinung als Ursache, die andere als Wirkung setzen; dann geht die Erscheinung A notwendig voran, während die Erscheinung B notwendig nachfolgt, weil jene Ursache, diese Wirkung ist, und die Ordnung in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen ist eine eindeutig bestimmte, d. h. objektive. Nunmehr kann die Einbildungskraft mit den Erscheinungen nicht willkürlich schalten und walten; denn sie ist an eine unwandelbare Regel, an ein Gesetz, gebunden, welches in streng allgemeiner und notwendiger Weise bestimmt, welche Erscheinung als die vorangehende, als Antecedens, und welche als die nachfolgende, als Konsequens, gesetzt werden muss. Ist aber in die Erscheinungen ein notwendiger Zusammenhang hineingebracht, dann ist die Erkenntnis der Gegenstände, d. h. die Erfahrung, ermöglicht. Kant sagt: »Also ist nur dadurch, dass wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung, dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, selbst Erfahrung, d. i. empirisches Erkenntnis, von denselben möglich.« — Wenn wir über unsere Wahrnehmungswelt reflektieren, um darin einen begrifflichen Zusammenhang denkend zu begründen, wenn wir die Erfahrungsthatsachen zum Objekt einer wissenschaftlichen Betrachtung machen, so finden wir im empirischen Bewusstsein die Erscheinungen bereits in einer bestimmten Ordnung der Aufeinanderfolge verknüpft; die Succession unserer Wahrnehmungen zeigt bereits den Charakter der Objektivität, sie erscheint als Veränderung eines Gegenstandes. Die Einreihung der Erscheinungen in eine objektive Zeit, welche, wie wir gezeigt haben, nur durch

die Kategorie der Kausalität ermöglicht wird, geschieht also nicht mit Bewusstsein, weil sie im Bewusstsein schon als vollzogen vorgefunden wird; sie ist vielmehr das Werk einer vorbewussten, aller Erfahrung vorangehenden und die Möglichkeit derselben bedingenden Funktion der Seele. Es ist dies die Funktion des objektivierenden Denkens in der transscendentalen Einheit der Apperception. — Wir haben im vorigen Kapitel bei der Analyse des Processes der Objektivation unserer Wahrnehmungen, des Entstehungsprocesses der Erfahrungsobjekte, gezeigt, dass die Ordnung der Erscheinungen im empirischen Bewusstsein keine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete ist, dass der Zusammenhang, in welchem die Erscheinungen im empirischen Bewusstsein auftreten, eine Reproduktion, ein Abbild desjenigen Zusammenhanges ist, welcher im Vorbewussten und Vorempirischen durch transscendentale Erkenntnisfaktoren produziert und vorgebildet wird. Hier also, in der transscendentalen Einheit der Apperception, der intellektualen Seite des menschlichen Geistes, giebt das Denken vermöge seines Begriffs der Kausalität der produktiven Einbildungskraft das Gesetz, wonach dieselbe die Erscheinungen in einer bestimmten Ordnung ihrer Aufeinanderfolge verknüpft, so dass dadurch der reproduktiven Einbildungskraft im empirischen Bewusstsein vorgeschrieben wird, in welcher zeitlichen Reihenfolge sie die Wahrnehmungen auffassen soll, und dem reflektierenden Denken das Kennzeichen gegeben wird, diese Succession als Aufeinanderfolge im Gegenstande zu begreifen. — Wir schliessen unsere Betrachtungen mit folgendem Ergebnis: Sämtliche Erscheinungen, bevor sie Inhalte des empirischen Bewusstseins werden, sind in der transscendentalen Einheit der Apperception, welches diesem zu Grunde liegt, vereinigt, erhalten hier mit Rücksicht auf das zeitliche Verhältnis der Aufeinanderfolge durch die Kategorie der Kausalität, als Regel des objektivierenden Denkens, eine eindeutig bestimmte Ordnung, so dass sie als Inhalte des empirischen Bewusstseins, als Thatsachen der Wahrnehmung, in einer notwendigen, beliebig nicht umkehrbaren Reihenfolge succedieren und wegen dieses notwendigen Zusammenhangs eine gegenständliche Bedeutung erhalten, d. h. als Veränderungen der Dinge erkannt werden.

In diesen Ausführungen ist die Deduktion der Kausalität bereits vollständig enthalten: es ist gezeigt, dass und in welcher

Weise dieser Begriff die Erfahrung bedingt. Die Akten des Beweises hätten also damit geschlossen werden können. Allein dies ist nicht geschehen. Kant hat nämlich, wohl aus dem Grunde, weil ihm obige Argumentation als nicht genügend erschien, um die Wahrheit seiner Behauptung darzuthun, er hat auf den Zusatz zur zweiten Auflage der Kritik den Beweistenor der ersten Auflage folgen lassen, worin das Problem eine andere Wendung erhält und abermals gelöst wird. Und zwar ist, wie wir uns bald überzeugen, dieser Teil des Kantischen Beweissystems wiederum kein einheitliches Ganze, sondern er ist aus zwei Beweisen zusammengesetzt. Der Betrachtung des ersten dieser Teilbeweise wollen wir uns im folgenden zuwenden.

Kant geht hier von der Voraussetzung aus, welche in seiner Erkenntnistheorie geradezu die Rolle eines Axioms spielt, nämlich von dem Satze, dass die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit successiv ist. Nun sind sämtliche Erscheinungen Mannigfaltigkeiten, sie sind aus einer Vielheit von Wahrnehmungselementen zusammengesetzte Einheiten. Demnach wird jede Erscheinung als Ganzes nicht in Einem Akt der Apprehension, sondern nur in einer Vielheit aufeinanderfolgender Apprehensionsakte vorgestellt werden können; die Teile der Erscheinung werden nach einander aufgefasst und nach Vollendung der Apprehensionsreihe zu einem Ganzen zusammengefasst. Was folgt nun aus diesem Umstand? Daraus folgt, dass in der Art und Weise, wie die Teile einer Erscheinung apprehendiert werden, gar kein Kennzeichen dafür vorhanden ist, in welchem Modus der Zeit dieselben unabhängig von dem Gang der Apprehension, d. h. objektiv, angeordnet sind. In meiner Vorstellung folgen die Teile jeder Erscheinung aufeinander; wie soll ich daraus ersehen, ob dieselben auch in der Erscheinung selbst, die ich auf einen ihr korrespondierenden Gegenstand beziehe, d. h. ihr einen gegenständlichen Charakter zuschreibe, aufeinanderfolgen, oder in einem anderen Zeitverhältnis verbunden sind? Machen wir uns dies an einem Beispiel klar! Ich betrachte das vor mir stehende Haus. Nun ist das Haus für mich, da ich nicht die Dinge selbst, wie sie unabhängig von meinem Bewusstsein existieren, sondern nur deren Vorstellungen in meinem Bewusstsein erfasse, eine Erscheinung, die aus vielen Teilen zusammengesetzt ist. Weil nun die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung stets successiv sein

muss, so werde ich die Teile der Erscheinung des Hauses nicht zugleich, sondern nach einander vorstellen können; ich werde die Vorstellung des Hauses, als eines aus Teilen bestehenden Ganzen, nicht simultan, in Einem Bewusstseinsmoment, concipieren können, vielmehr dieselbe durch successive Apprehension der einzelnen Bestandteile dieser Erscheinungen in einer Reihe von Bewusstseinsmomenten erzeugen müssen. Die Vorstellungen der Teile der Erscheinung des Hauses folgen also aufeinander. Nun wende ich meinen Blick von dem Hause ab und richte denselben auf ein Schiff, welches den Strom hinabfährt. Auch hier handelt es sich um eine Gesamtvorstellung, die aus Teilvorstellungen zusammengesetzt ist. Das Schiff passiert in meiner Vorstellung nach einander die einzelnen Punkte der Stromlinie; ich fasse diese Punkte successiv, in einer Reihe von Apprehensionsakten, auf und konstruiere daraus das Gesamtbild der Bewegung des Schiffes. Wir sehen also, dass in beiden Fällen die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung successiv ist: die Teile des Hauses folgen in meiner Vorstellung ebenso aufeinander, wie die Orte in der Bewegung des stromabwärts fahrenden Schiffes. Nun ist die Frage, welche Verbindung in der Zeit dem Mannigfaltigen dieser Erscheinungen nicht in meiner Vorstellung, sondern an sich, d. h. objektiv, zukommt. Handelt es sich doch um die Erkenntnis der Gegenstände, nicht um die Beschreibung meiner subjektiven Zustände. Meine Vorstellungen aber sind ursprünglich nichts anderes, als Zustände des Bewusstseins; es fragt sich also, ob ich in diesen Zuständen etwas Gegenständliches erfasse. Folgen die Teile des Hauses im Gegenstande ebenso aufeinander, wie sie in meiner Apprehension aufeinander folgen, oder sind sie in einer anderen zeitlichen Relation verbunden? Folgen die Orte in der Bewegung des Schiffes nicht nur in meiner Vorstellung, sondern auch objektiv aufeinander? Ich habe also die Aufgabe, den in Rede stehenden Erscheinungen ihre objektiven Zeitverhältnisse zu bestimmen; denn nur dadurch kann ich über dieselben etwas Allgemeingültiges behaupten, während ich sonst nur meine subjektive Auffassung zum Ausdruck bringe. Allein wie soll ich diese Forderung erfüllen? In meiner Apprehension ist ja kein Unterschied zwischen den zeitlichen Relationen vorhanden: hier ist alles einerlei, hier folgt alles aufeinander; und wegen dieser Einerleiheit, dieser Uniformität der Funktion, ist die Apprehension ein rein

subjektiver Vorgang in meinem Bewusstsein, der über das objektive Zeitverhältnis der Erscheinungen schlechterdings nichts zu bestimmen vermag. Wie soll ich angeben können, in welchem Modus der Zeit die Teile der Erscheinung des Hauses verbunden sind, wenn meine Apprehension derselben ebenso succesiv ist, wie bei der Vorstellung der Bewegung des Schiffes? Wie soll ich bestimmen können, ob die Orte in der Bewegung des stromabwärts gleitenden Schiffes nicht bloss in meiner Vorstellung, sondern auch im Gegenstande aufeinander folgen, wenn doch meine Apprehension nicht allein bei dieser Erscheinung, sondern überhaupt bei allen Erscheinungen ohne Unterschied eine succesive ist? Die Bestimmung objektiver Zeitverhältnisse der Erscheinungen, eine Statuierung des Unterschieds zwischen einer bloss subjektiv-gültigen und einer objektiv-gültigen Aufeinanderfolge, ist also auf dem Standpunkt unserer Apprehension unmöglich. Damit ist aber auch die Erfahrung, im Sinne einer Erkenntnis der Gegenstände, unmöglich gemacht. So lange wir also keine Kriterien besitzen, um objektive Zeitverhältnisse der Erscheinungen von dem subjektiven Gang unserer Apprehension zu unterscheiden, so lange giebt es für uns keine Erfahrung; es verwandelt sich alles in ein blosses Spiel der Vorstellungen, das »weniger als ein Traum« ist. — Nun ist es kein Zweifel, dass ein solcher Unterschied vom vorstellenden Subjekt thatsächlich gemacht wird. Ich weiss, dass, trotz der Successivität meiner Apprehension, die Teile der Erscheinung des Hauses nicht aufeinander folgen, sondern zugleich sind; ich weiss, dass die Orte in der Bewegung des Schiffes nicht nur in meiner Vorstellung, sondern auch im Gegenstande aufeinander folgen, und ich fasse desshalb diese Erscheinung als einen objektiven Vorgang, als ein Geschehen auf; ich weiss, dass es sich dort um eine Coexistenz, hier um eine Succession, nicht bloss in capite, sondern auch in re handelt. Allein wie kann ich das wissen? Wie kann ich behaupten, die Teile des Hauses seien zugleich, wenn sie doch in meiner Vorstellung aufeinander folgen? Wie kann ich behaupten, bei der Erscheinung des stromabwärts fahrenden Schiffes handle es sich um eine objektive Succession, wenn doch die verschiedenen Orte in der Bewegung des Schiffes zunächst nur in meiner Vorstellung succedieren, also keine Aufeinanderfolge im Gegenstande, sondern nur eine solche im Zustande bedeuten? Wie kommt auf

einmal dieser Unterschied zwischen der Coexistenz und der Succession in meine Vorstellung hinein? Nun, in der Vorstellung als solcher liegt dieser Unterschied nicht. Die Art und Weise, wie ich Objekte vorstelle, ist überall dieselbe; meine Apprehension ist ja stets successiv. Allein es ist zu scheiden zwischen der Vorstellung und der Erscheinung, auf welche die Vorstellung sich bezieht, zwischen dem Gang meiner Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung und der Ordnung dieses Mannigfaltigen in der Erscheinung selbst. Wenn wir aber diese Scheidung in abstracto vornehmen, dann zeigt es sich, dass nicht die Erscheinung von der Vorstellung, sondern umgekehrt die Vorstellung von der Erscheinung abhängig ist. Das Mannigfaltige der Erscheinung hat eine bestimmte, von der Art unseres Vorstellens unabhängige Ordnung, und in dieser Ordnung liegen die Kriterien, welche uns ermöglichen, trotz der durchgängigen Successivität der Apprehension, einen Unterschied zwischen der Coexistenz und der Succession bei den Objekten unserer Vorstellung zu erkennen. Was gemeint ist, wird sofort verständlich, wenn wir das soeben Gesagte an unserem Beispiel in concreto uns klar machen. Wenn ich das vor mir stehende Haus betrachte, so kann ich zwar die Teile desselben nicht zugleich, sondern nur nach einander vorstellen, ich muss das Haus mit meinem Blick durchmustern, um die ganze Vorstellung mir zum Bewusstsein zu bringen; aber ich bin bei dieser Durchmusterung, dieser successiven Apprehension der Teile dieser Erscheinung, an keine bestimmte Regel gebunden. Ich kann meine Apprehension in jeder beliebigen Ordnung anstellen: meine Wahrnehmungen können von der Spitze des Hauses anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der Erscheinung apprehendieren, überhaupt in jeder möglichen Reihenfolge sich bewegen. Ganz anders verhält es sich bei der Vorstellung des stromabwärts fahrenden Schiffes. Hier kann sich meine Apprehension nicht in beliebiger Richtung bewegen, sondern sie muss in einer eindeutig bestimmten Ordnung vorgenommen werden: ich kann die Bewegung des Schiffes nicht in der Weise vorstellen, dass das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb dem Laufe des Flusses sich befände, sondern ich muss dasselbe zuerst an dem Orte A, dann an dem Orte B, dann an dem Orte C der Strom-

linie u. s. w. wahrnehmen.*) Meine Apprehension ist hier also durch eine feststehende Regel normiert, welche macht, dass ich die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen niemals umkehren kann. Wie lässt sich nun diese Thatsache erklären? Wie geht es zu, dass bei der Vorstellung des Hauses meine Apprehension eine ungeregelte, darum beliebig umkehrbare ist, während dieselbe bei der Vorstellung der Bewegung des Schiffes eine geregelte, darum nicht beliebig umkehrbare ist? Die Erklärung dieser Thatsache ist folgende: die Ordnung, in welcher ich die Teile einer Erscheinung apprehendiere, hängt von der Verknüpfung dieser Teile in der Erscheinung selbst ab. Nun ist diese Verknüpfung mit Rücksicht auf die Form der Zeit eine doppelte: die Teile einer Erscheinung sind entweder nach dem zeitlichen Verhältnis der Aufeinanderfolge verbunden, oder sie sind nicht nach diesem Verhältnis verbunden; entweder sie succedieren, oder sie coexistieren. Was folgt nun aus diesem Umstand für meine Apprehension? Daraus folgt, dass, sobald ich eine Erscheinung apprehendiere, zwischen deren Teilen keine Succession, sondern Coexistenz besteht, ich zwar diese Teile nach einander werde vorstellen müssen, um das Gesamtbild der betreffenden Erscheinung mir zum Bewusstsein zu bringen; aber ich werde nicht genötigt sein, die Apprehension in einer festbestimmten Ordnung vorzunehmen; denn wenn die Teile dieser Erscheinung überhaupt nicht aufeinander folgen, so können sie auch nicht bestimmen, in welcher Reihenfolge ich dieselben apprehendieren soll; das liegt ganz in meinem Belieben. Wenn ich dagegen eine Erscheinung apprehendiere, deren Teile selbst im Verhältnis der Aufeinanderfolge zu einander stehen, dann hört eine solche Willkür auf; dann ist die Reihenfolge meiner Vorstellungen durch die Folge der Erscheinungen bestimmt und an dieselbe gebunden. Ich kann die Teile dieser Erscheinung nicht in einer Ordnung apprehendieren, die ihrer eigenen Ordnung widerstrebt, vielmehr muss sich jene nach dieser richten. In der Succession der Erscheinungen also liegt die Regel für die Succession der darauf sich beziehenden Vorstellungen. Wenn ich daher bemerke, dass ich die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung, wie bei der Vorstellung

---

*) Vergl. den unzutreffenden Einwand Schopenhauers (Satz vom Grunde, § 23; WW. hrg. v. Grisebach, Bd. III, S. 102 fg.).

des Hauses, in beliebiger Ordnung vornehmen kann, so ist dies für mich ein Zeichen, dass die Teile einer solchen Erscheinung nur in meiner Vorstellung aufeinander folgen, an sich aber zugleich sind. Bemerke ich dagegen, dass ich meine Apprehension, wie bei der Vorstellung der Bewegung des Schiffes, nur in einer bestimmten Ordnung vornehmen kann, scheitert mein Versuch, die Reihe umzukehren, so weiss ich, dass die Teile einer solchen Erscheinung nicht bloss in meiner Vorstellung, sondern auch in der Erscheinung selbst succedieren. Dort bin ich mir meiner Willkür bewusst, hier bin ich mir bewusst, unter dem Zwang einer Regel zu stehen; Willkür im Erkenntnisprocesse aber ist das Zeichen der Subjektivität, das Bewusstsein des Gebundenseins dagegen das Kriterium der Objektivität. Mag also auch jede Apprehension des Mannigfaltigen einer Erscheinung successiv sein, mag in ihr als solcher kein Unterschied liegen zwischen einer subjektiven und einer objektiven Succession, zwischen der Aufeinanderfolge im Zustande und der Aufeinanderfolge im Gegenstande: so wird doch dieser Unterschied in dieselbe hineingetragen durch eine Regel, der sie unterworfen ist. Diese Regel aber stammt von der Erscheinung, sie wird dem vorstellenden Subjekt durch die Ordnung, in welcher die Teile der Erscheinung succedieren, aufgenötigt. Weil nun aber, wie wir aus dem vorigen Kapitel wissen, die Erscheinungen die einzigen Objekte unserer Erkenntnis sind, so ist die Erkenntnis der Erscheinungen zugleich die Erkenntnis der Gegenstände. Wenn wir also durch unsere, einer Regel unterworfene Apprehension die Aufeinanderfolge der Teile einer Erscheinung erfassen, so erkennen wir damit die objektive Succesion, d. h. ein Geschehen. Kant sagt darüber wörtlich*): »Ich werde also in unserem Falle (nämlich bei der Vorstellung der Bewegung des Schiffes) die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der anderen unterscheidet. Jene allein beweist nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Objekt, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehen, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des anderen (das vorher-

*) A. a. O., S. 184.

geht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst, und nicht bloss von meiner Apprehension berechtigt sein, zu sagen: dass in jener eine Folge anzutreffen sei, welches so viel bedeutet, als dass ich die Apprehension nicht anders darstellen kann, als gerade in dieser Folge.« — Das Kriterium einer Vorstellung, durch welche die objektive Zeitfolge der Erscheinungen, d. h. ein Geschehen, erkannt wird, ist also eine solche Succession der Wahrnehmungen, die einer Regel unterworfen ist. Welches ist nun der Charakter dieser Regel? Die Antwort auf diese Frage ist zwar im vorhergehenden bereits implicite enthalten, wir müssen sie aber, zum Zweck eines vollständigen Eindringens in unser Problem, hier noch besonders explizieren. Betrachte ich in unserem Beispiel das Haus, so kann ich wohl sagen, dass sich meine Apprehension nach einer Regel bewegt. Durchmustere ich beispielsweise mit meinem Blick das Haus von unten nach oben, so liegt in dieser Besichtigung eine gewisse Regel, insofern mein Blick, ehe er die Spitze des Hauses erreicht, zuvor sämtliche Punkte, die zwischen der Basis und der Spitze des Hauses liegen, durchlaufen muss. Meine Wahrnehmungen succedieren also in einer bestimmten zeitlichen Ordnung; die Apprehension ist einer Regel unterworfen. Allein was ist das für eine Regel? Es ist dies eine Regel, welche das vorstellende Subjekt bei der Apprehension des Mannigfaltigen einer Erscheinung beobachten kann, aber nicht beobachten muss; wir haben es hier mit einer subjektiven Regel zu thun, mit einer Regel, welcher das vorstellende Subjekt seine Apprehension unterwerfen kann, aber nicht unterwerfen muss. Habe ich mir vorgenommen, das Haus in der Richtung von unten nach oben zu perlustrieren, dann muss ich natürlich die Teile desselben, welche zwischen der Basis und der Spitze liegen, in einer bestimmten Reihenfolge auffassen, in einer Reihenfolge, welche derjenigen Ordnung entspricht, in welcher diese Teile in der Erscheinung coexistieren; und hierin besteht meine Regel. Aber ich bin nicht genötigt, meiner Apprehension gerade diese Richtung zu geben. Ich kann das Haus auch von oben nach unten mit meinem Blick durchmustern. Thue ich dies, so ist meine Apprehension wieder einer Regel unterworfen, aber einer Regel, die derjenigen, welcher wir oben gedachten, gerade entgegengesetzt ist; die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen hat sich umgekehrt: was damals voranging,

folgt jetzt, was damals folgte, geht jetzt voran. Wenn wir also von Regeln reden, denen die Apprehension des Mannigfaltigen einer Erscheinung, deren Teile coexistieren, unterworfen ist, so giebt es solcher Regeln so viele, wie viel Möglichkeiten vorhanden sind, dieses Mannigfaltige sich zum Bewusstsein zu bringen — das sind aber unzählige —; und aus diesem Grunde sind besagte Regeln nur subjektiv, sie gelten nur für unsere Apprehension, nicht aber für die Erscheinungen, d. h. für die Erfahrungsobjekte. Einen ganz anderen Charakter zeigt dagegen diejenige Regel, wodurch die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen, welche ein Geschehen ausdrückt, normiert wird. Zwei Wahrnehmungen, A und B, welche eine objektive Succession bedeuten sollen, müssen so aufeinander folgen, dass A jederzeit vorangeht, B jederzeit nachfolgt. Hier ist nicht mehr von einem Können die Rede, sondern es handelt sich um ein Müssen. Meine Apprehension muss diese Richtung beobachten, sie kann sich niemals in der entgegengesetzten bewegen. In schlechthin allen Successionsfällen folgt B auf A, d. h. es folgt darauf notwendig; die Wahrnehmungen succedieren in einer eindeutig bestimmten, nicht umkehrbaren Ordnung; es besteht zwischen denselben ein notwendiger Zusammenhang. A ist das ausnahmslos regelmässige Antecedens, B das ausnahmslos regelmässige Konsequens. Wäre dies nicht der Fall, würden meine Wahrnehmungen bald in der Ordnung AB, bald in der Ordnung BA aufeinander folgen, dann könnte ich diese meine Apprehension von anderen Apprehensionen, die ja ebenfalls successiv sind, nicht unterscheiden, und dann wäre dieselbe ein rein subjektiver Vorgang in meinem Bewusstsein, ohne objektive Bedeutung. Die Regel also, welche der Aufeinanderfolge meiner Wahrnehmungen den Charakter einer objektiven Succession verleiht, ist eine streng allgemeine und notwendige Regel; sie ist nicht eine Regel, der ich meine Apprehension unterwerfen kann — was ja bei allen Apprehensionen der Fall ist —, sondern eine Regel, der ich dieselbe unterwerfen muss; sie ist nicht eine subjektive, sondern eine objektive Regel, das heisst ein Gesetz. Die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen, welche eine objektive Succession bedeutet, ist nicht bloss regelmässig — was eine Ausnahme von der Regel nicht ausschliessen würde —, sondern auch gesetzmässig; und nur darum, weil sie gesetzmässig ist, nur darum, weil B auf A nach einer schlechthin

allgemeinen Regel, d. h. nach einem Gesetz, folgt, bin ich berechtigt, zu sagen, dass ich in meiner Apprehension einen objektiven Vorgang, ein Geschehen, erfasse. Wenn ich also wahrnehme, dass etwas geschieht, d. h. ein Zustand eintritt, der früher nicht war, so kann ich diesen Vorgang nur unter der Bedingung nicht bloss für eine Modifikation meines Bewusstseins, sondern für eine Veränderung des Gegenstandes, für einen Zustandswechsel im Objekt, betrachten, wenn ich besagten Zustand an etwas Vorhergehendes knüpfe, worauf er nach einer schlechthin allgemeinen Regel folgt. — Welches ist nun das Gesetz, in dessen Wesen es liegt, das einfache zeitliche Verhältnis der Aufeinanderfolge in der potenzierten Form des notwendigen Zusammenhangs zwischen einem Antecedens und einem Konsequens zu fassen? Es ist dies das Gesetz der Kausalität, der notwendigen Verknüpfung der Ursache und Wirkung. Nur im Begriff der kausalen Relation ist das Verhältnis der Zeitfolge so bestimmt, dass die Ursache als das notwendig Vorangehende, die Wirkung als das notwendig Nachfolgende betrachtet werden muss; das liegt im Wesen dieser Relation. Demnach ist das Gesetz, welches die Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen normiert und ihr die Bedeutung einer objektiven Succession giebt, der Begriff der Kausalität. Die Wahrnehmungsinhalte A und B, welche in meiner Apprehension aufeinander folgen, müssen also, um einen notwendigen Zusammenhang zu erhalten und dadurch auf einen Gegenstand bezogen zu werden, nach dem kausalen Verhältnis verknüpft werden; ich muss den Wahrnehmungsinhalt A als Ursache, den Wahrnehmungsinhalt B als Wirkung fassen; dann geht A notwendig voran, während B notwendig nachfolgt, weil A die Ursache, B die Wirkung ist; dann ist die Aufeinanderfolge in meiner Apprehension notwendig bestimmt und damit die objektive Succession erkannt. Wenn ich also eine Veränderung wahrnehme, so kann ich derselben nur unter der Bedingung eine objektive Bedeutung beilegen, wenn ich den neu eintretenden Zustand als den notwendigen Effekt einer gesetzlich wirkenden Ursache begreife, wenn es mir gelingt, in dem vorangehenden Zustand die Ursache zu entdecken, von der ich den folgenden Zustand als Wirkung in Abhängigkeit versetze. Demnach ist die Erkenntnis einer objektiven Zeitfolge, die Erfahrung von einem Geschehen in rerum natura, nur unter der Bedingung möglich, wenn die Aufeinanderfolge unserer Wahr-

nehmungen nach dem kausalen Verhältnis geordnet und diesem Gesetz durchgängig unterworfen ist. — Allein mit diesem Ergebnis ist unser Problem noch nicht gelöst. Wir haben an einer früheren Stelle einen Unterschied statuieren müssen zwischen unseren Vorstellungen und den Erscheinungen, zwischen der Ordnung, in welcher unsere Apprehension sich bewegt, und der Ordnung, in welcher die Teile einer Erscheinung succedieren, und wir haben jene von dieser abhängig gemacht. Nun hat sich uns gezeigt, dass die Regel, welche die Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen, die wir auf einen Gegenstand beziehen, beherrscht, eine streng allgemeine und notwendige Regel ist; wir haben in ihr das Gesetz der Kausalität erkannt. Demnach werden die Erscheinungen, die wir apprehendieren, unter einer solchen notwendigen Regel der Succession stehen, d. h. kausal verbunden sein müssen; denn weil die bestimmte Form der Apprehension von der Ordnung, in welcher die Erscheinungen verknüpft sind, abhängig ist, weil sie nur nachbildet, was dort vorgebildet ist, so können unsere Wahrnehmungen nur dann nach einer schlechthin allgemeinen Regel aufeinander folgen, wenn die Erscheinungen selbst nach dieser Regel succedieren. Wie lässt sich nun erklären, dass die Erscheinungen nach einer notwendigen Regel aufeinander folgen, dass sie nach dem kausalen Verhältnis verknüpft sind? Warum succedieren dieselben nicht ebenso gesetzlos, wie ursprünglich die Wahrnehmungen in unserer Apprehension? Die Erklärung ist folgende: Die Erscheinungen, so weit wir dieselben bis jetzt in Betracht gezogen haben, sind Inhalte des empirischen Bewusstseins, sie treten in einer bestimmten Form ihrer zeitlichen Anordnung als Thatsachen in unserem Bewusstsein auf und werden in dieser Form von uns aufgefasst. Allein bevor dieselben als fertige Gebilde im Bewusstsein auftreten, müssen sie entstanden sein. Wo entstehen sie nun? Ihr Entstehungsort ist die transscendentale Einheit der Apperception, dasjenige Bewusstsein, welches dem empirischen zu Grunde liegt. Hier giebt der objektivierende Verstand durch die Kategorie der Kausalität — eine seiner synthetischen Regeln — der Aufeinanderfolge der Erscheinungen einen notwendigen Zusammenhang, er bestimmt in streng allgemeiner Weise, welche Erscheinung vorangehen und welche nachfolgen muss, er giebt der Succession der Erscheinungen den Charakter der objektiven Zeit-

folge, so dass dieselben als Thatsachen des empirischen Bewusstseins in einer eindeutig bestimmten Ordnung succedieren und durch die Apprehension in dieser Ordnung aufgefasst werden. — Wir schliessen mit folgendem Ergebnis: Eine Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen können wir nur unter der Bedingung als objektive Succession erkennen, wenn wir dieselbe als kausale Relation begreifen; denn nur dann, wenn die Wahrnehmungen notwendig auf einander folgen, unterscheidet sich unsere Apprehension von allen anderen, die ebenfalls successiv sind, und ihr Gang erhält den Charakter der objektiven Zeitfolge. Dass wir aber unsere Wahrnehmungsinhalte in das kausale Verhältnis bringen können: dies hat seinen Grund darin, dass die Erscheinungen selbst durch die Kategorie der Kausalität nach diesem Verhältnis verknüpft sind.

Nachdem wir bei der Betrachtung der beiden ersten Beweise welche Kant für seine Behauptung geliefert hat, so ausführlich verfahren haben, können wir uns in der Erörterung des dritten Beweises kürzer fassen, zumal da in jenen alle wesentlichen Punkte enthalten sind, so dass dieser eigentlich nichts Neues beibringt, sondern dasjenige, was besonders in dem soeben betrachteten Beweise ausgeführt worden ist, von einem etwas veränderten Standpunkt aus wiederholt. — Ging Kant im ersten Beweise von der Gesetzlosigkeit der synthetischen Funktion der Einbildungskraft, im zweiten von der durchgängigen Successivität der Apprehension aus, so ist sein Ausgangspunkt im dritten Beweise die durchgängige Subjektivität unserer Vorstellungen. Sämtliche Vorstellungen sind ursprünglich nichts anderes, als Zustände meines Bewusstseins, sie haben nur subjektive Realität, als Modifikationen des „Gemüts". Wie komme ich nun dazu, durch einen neuen Akt des Bewusstseins diese Vorstellungen auf einen Gegenstand zu beziehen, d. h. demjenigen, was ich in ihnen vorstelle, eine objektive Bedeutung, eine objektive Realität unabhängig von meinem Bewusstsein, beizulegen? Die Objektivierung der subjektiven Zustände kann nicht in der Beziehung einer Vorstellung auf eine andere Vorstellung bestehen; denn weil alle Vorstellungen von Haus aus nur subjektiv gelten, so würde sich fragen, wie diese Vorstellung, auf welche ich jene beziehe, eine objektive Bedeutung erlangen kann. Die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand beruht vielmehr auf ihrer not-

wendigen Verknüpfung, auf ihrer Unterordnung unter eine streng allgemeine Regel. — Meine Wahrnehmungen folgen aufeinander. Diese Aufeinanderfolge ist aber an sich nur ein subjektiver Vorgang in meinem Bewusstsein; ich kann nur sagen, dass ich eine Succession vorstelle. Nun bleibe ich aber nicht dabei stehen, sondern ich beziehe diese vorgestellte Succession auf einen Gegenstand: ich behaupte, dass das, was ich wahrnehme, nicht bloss in meiner Vorstellung, sondern auch unabhängig von meiner Vorstellung, d. h. objektiv, aufeinander folgt. Dies kann ich aber nur dann thun, wenn die Succession meiner Wahrnehmungen unter einer Regel steht, wodurch notwendig, d. h. für schlechthin alle Successionsfälle, bestimmt wird, welche Wahrnehmung vorangehen und welche nachfolgen muss. Erst durch diese notwendige Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen erhält die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen über die subjektive noch eine objektive Bedeutung; wir erkennen in ihr ein Geschehen in der realen Wirklichkeit. Diese Regel aber, welche den Wahrnehmungen ihr Zeitverhältnis notwendig bestimmt, kann nur der Begriff der Kausalität sein, insofern etwas nur dann notwendig vorangeht, während etwas anderes nur dann notwendig folgt, wenn jenes Ursache, dieses Wirkung ist.

Es ist eine allgemein herrschende Ansicht, dass wir die Kausalität aus der Erfahrung gewinnen. Weil wir nämlich bemerken, dass Ereignisse in bestimmter Ordnung regelmässig aufeinander folgen, verallgemeinern wir diese unsere Beobachtung und gelangen auf induktivem Wege, durch einen Schluss vom Besonderen aufs Allgemeine, zur Bildung einer Regel, wonach Ereignisse in bestimmter Ordnung jederzeit succedieren, d. h. wir concipieren den Begriff der Kausalität, der sonach ein empirischer, durch Abstraktion und Generalisation aus der Erfahrung gewonnener Begriff wäre. Diese empiristische Ansicht, welcher die soeben entwickelte Kantische Auffassung von der Kausalität diametral entgegengesetzt zu sein scheint, bespricht Kant und findet, dass dieselbe, soweit in ihr überhaupt Wahrheit enthalten ist, nur etwas Selbstverständliches besagt und seiner eigenen Anschauung durchaus nicht widerspricht. Der Satz, womit Kants Erkenntniskritik beginnt,*) der Satz nämlich, dass alle unsere

*) D. h. die zweite Auflage derselben.

Erkenntnis zwar mit der Erfahrung anfange, aber nicht alle aus der Erfahrung entspringe, gilt auch für die Kausalität. Als apodiktische Erkenntnis kann die Kausalität nicht aus der Erfahrung entspringen, sie kann nicht durch Verallgemeinerung empirisch konstatierter Regeln in Betreff der Aufeinanderfolge von Begebenheiten gewonnen werden; denn diese Regeln sind nur empirische Regeln und enthalten als solche keine Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit. Als apodiktische Erkenntnis kann die Kausalität nur aus der menschlichen Intelligenz, der reinen Vernunft, entspringen, und nur in dieser kann der Grund für ihre Geltung liegen; sie ist ein reiner Verstandesbegriff. Als solcher aber bedeutet die Kausalität ursprünglich nichts anderes, als eine Grundverfahrungsweise, eine Funktion des synthetischen Denkens, welche im Wesen unserer Intelligenz virtuell begründet ist; sie ist uns aber nicht von vornherein bewusst. Zur Aktualität gelangen, zum Bewusstsein erhoben werden, kann sie erst dann, wenn sich ein Objekt findet, an dem wir diese Funktion ausüben. Dazu bedürfen wir aber der Erfahrung. Diese giebt uns in der einer Regel unterworfenen Aufeinanderfolge von Ereignissen das Objekt, worauf wir den Begriff der Kausalität anwenden und durch diese Anwendung diesen Begriff uns allererst zum Bewusstsein bringen. Wir können also in gewissem Sinne sagen, dass wir die Kausalvorstellung auf Grund der Erfahrung gewinnen, aber doch in einem anderen Sinne, als die Empiristen meinen. Denn nicht überhaupt wird dieser Begriff durch die Erfahrung in uns erzeugt — er liegt ja a priori in unserem »Gemüt« bereit —; nur das Bewusstwerden desselben als eines klaren Begriffs ist von empirischen Bedingungen abhängig. Nicht die Quelle seines Ursprungs also liegt in der Erfahrung, vielmehr nur die Veranlassung zu seiner bewussten Erzeugung; als Funktion unseres Denkens ist er a priori, als logisch klarer Begriff a posteriori. Nun könnte aber in der Erfahrung ein solches Objekt, welches uns die Gelegenheit bietet, den Begriff der Kausalität in seiner logischen Klarheit zu erfassen, gar nicht enthalten sein, wenn die Ereignisse nicht thatsächlich in einer bestimmten Ordnung regelmässig aufeinander folgten. Dass dies aber der Fall ist, dafür liegt der Grund in dem Umstand, dass die Erscheinungen durch vorempirische, transscendentale Funktion des »Gemüts« dem Gesetze der Kausalität unterworfen werden, wodurch ihre Aufeinander-

folge in unserer Apprehension zu einer objektiven Succession gestaltet wird. Wenn man daher meint, die Vorstellung der Kausalität, sofern sie als klarer Begriff im Bewusstsein gedacht wird, stamme aus der Erfahrung, so können wir diese Ansicht durchaus billigen; wir müssen aber zugleich bemerken, dass damit nur etwas Selbstverständliches behauptet wird. Wir abstrahieren die Kausalität als klaren Begriff aus der Erfahrung; wir vermögen dies aber nur dann, wenn in der Erfahrung Fälle kausaler Verknüpfung sich finden; sie finden sich aber darin nur desshalb, weil wir die Kausalität in die Erfahrung gelegt hatten. Wir unterwerfen vor aller Erfahrung die Erscheinungen dem Gesetze der Kausalität, wir gestalten dieselben durch diese Unterordnung zu Erfahrungsobjekten; was Wunder also, wenn wir Kausalität in der Erfahrung finden und dieselbe als klaren Begriff aus ihr herausziehen können? Das ist doch etwas Selbstverständliches!

Als Hume bei seiner Analyse des Kausalbegriffs, die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung empirisch nicht rechtfertigen und begründen konnte, da reduzierte er die Kausalität auf die regelmässige Succession; Ursache war ihm das regelmässige Antecedens, Wirkung das regelmässige Sequens; das »propter hoc« wurde zum »post hoc«. Die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung erklärte er für eine Fiktion der Einbildungskraft; aber die Aufeinanderfolge der Perceptionen, die wir thatsächlich erfahren, hielt er für die letzte, der Erklärung nicht mehr bedürftige Thatsache; sie war ihm von vornherein etwas objektiv Gültiges, woran nicht zu deuten und zu rütteln sei. Facta loquuntur: das war der Wahlspruch dieses scharfsinnigen Positivisten. Allein wenn Hume bei der Thatsache, dass Perceptionen aufeinander folgen, stehen blieb und diese Succession eo ipso für objektiv-gültig ansah, so bedachte er nicht, dass in unserer Vorstellung schlechthin alles aufeinander folgt, sowohl das, was objektiv coexistiert, als auch das, was objektiv succediert; dass darum die Aufeinanderfolge unserer Perceptionen ursprünglich nur subjektive Geltung besitzt, und in ihr allein kein Kriterium liegt, um Objektives vom Subjektiven zu scheiden. Objektiv folgen unsere Perceptionen nur dann aufeinander, wenn wir dieselben in kausalen Zusammenhang gebracht haben, wenn wir die eine als Ursache, die andere als Wirkung fassen; dann erst ist ihr Zeitverhältnis objektiv bestimmt. Die Erkenntnis einer

objektiven Zeitfolge ist also nur durch die Kausalität möglich. Wenn daher Hume die Kausalität aus der regelmässigen Succession ableitete und auf dieselbe zurückführte, wenn er das »propter hoc« für ein blosses »post hoc« hielt, so ist er darin entschieden fehlgegangen; er hat das wahre Verhältnis geradezu auf den Kopf gestellt. Denn nicht die regelmässige Succession ist die Bedingung der Kausalität, nicht auf Grund derselben gelangen wir zur Bildung unseres Kausalbegriffs; vielmehr ist die Kausalität die Bedingung der regelmässigen Succession, insofern unsere Perceptionen nur dann regelmässig aufeinander folgen und den Charakter der Objektivität zeigen, wenn sie dem Gesetze der Kausalität unterworfen sind. Das »propter hoc« ist nicht ein blosses »post hoc«, das Erfolgen kein blosses Folgen; vielmehr ist umgekehrt das »propter hoc« dasjenige, wodurch das objektive »post hoc« bestimmt wird, und jede Aufeinanderfolge, die objektive Bedeutung beansprucht, ist ein Auseinandererfolgen, jede objektive Succession ein Fall der Kausalität.

Die Deduktion der Kategorie der Kausalität, der Nachweis ihrer objektiven Gültigkeit für die Erfahrung, ist somit geliefert. Der Begriff der kausalen Relation ist ein gültiger Erfahrungsbegriff, der Grundsatz der Kausalität, mit seinem Charakter einer apodiktischen Erkenntnis, ein gültiges Princip der Erfahrungswissenschaft; sämtliche Veränderungen lassen sich kausal verknüpfen und in Form von Kausalsätzen zu Erfahrungserkenntnissen verarbeiten, weil dieselben überhaupt erst dadurch Gegenstände der Erfahrung sind, dass ihre Aufeinanderfolge im transscendentalen Bewusstsein dem Gesetze der Kausalität unterworfen ist und den Charakter objektiver Succession erhalten hat. Keine Veränderung, die in den Gesichtskreis unserer Erfahrung tritt, ist isoliert und kann als etwas Isoliertes auftreten; sie gehört vielmehr als Glied in den grossen Zusammenhang des Naturgeschehens, wo jedes Geschehen auf ein ihm vorhergehendes Geschehen nach einer schlechthin allgemeinen Regel, d. h. nach dem Gesetze der Kausalität, folgt und folgen muss. Unsere Erfahrungswelt ist, was ihre Veränderung betrifft, noch vor aller wissenschaftlichen Reflexion ein System von Kausalgesetzen, sowohl die wirkliche, als auch alle mögliche Erfahrung; wir finden in ihr kausale Zusammenhänge und wir müssen solche stets darin finden, weil dasselbe Denken, welches kausale Zusammenhänge in der

Erfahrung sucht, vor aller Erfahrung die Veränderungen in diesen Zusammenhang gebracht und dadurch zu Erfahrungsobjekten gestaltet hat. Als eine Bedingung der Erfahrung, als ein wesentlicher Faktor im Entstehungsprocesse der Erfahrungsobjekte, muss der Begriff der Kausalität auch auf das gesamte Gebiet der Erfahrung, auf alle Veränderungen, Anwendung finden.

Durch diese Lösung des Kausalproblems sind die Zweifel, welche Hume an der Berechtigung des Kausalbegriffs hegte, beseitigt. Hume sah ein, dass wir nur an der Hand der Kausalität über das in der Erfahrung thatsächlich Gegebene hinausgehen, dass wir nur dann über den Zusammenhang der Erfahrungsthatsachen streng allgemeine Urteile fällen können, wenn diese Thatsachen notwendig verknüpft, d. h. dem Gesetze der Kausalität unterworfen sind. Aber über das logische Recht dieses Begriffs der notwendigen Verknüpfung, über seine empirische Gültigkeit, konnte er keine Rechenschaft geben. Die Erfahrung zeigte ihm keine notwendigen Zusammenhänge zwischen den Thatsachen; dieselben konnte er auch nicht durch Vergleichung und Aufeinanderbeziehung dieser Thatsachen nach dem Princip des Widerspruchs ausfindig machen, weil ja die Wirkung in der Ursache nicht analytisch enthalten ist, sondern als etwas völlig Neues zu derselben hinzukommt. Darum konnte Hume nicht begreifen, mit welchem Recht wir über die thatsächliche Erfahrung hinausgehen und Regeln statuieren können, welche für alle mögliche Erfahrung unverbrüchliche Geltung besitzen sollen. Im Geiste dieses scharfsinnigen Mannes musste die Besorgnis auftauchen, ob nicht die Ordnung in der Natur, soweit wir dieselbe beobachtet haben, sich umkehren werde, und alle unsere Erkenntnisse, die wir in Betreff des Zusammenhanges der Thatsachen gewonnen haben, als null und nichtig sich erweisen werden. Nun, diese Sorge braucht uns jetzt nicht mehr zu quälen; an eine Änderung des Naturlaufs ist auf dem Standpunkt, den wir durch unsere Untersuchungen erreicht haben, nicht zu denken. — Dass die Kausalität die Bedeutung einer notwendigen Verknüpfung besitzt, dass in ihr das Merkmal der Gesetzlichkeit enthalten ist, darin hat Hume richtig gesehen. Dass er aber diesen Begriff nicht auf die Erfahrung applizieren, dass er ihn zum Aufbau des Erfahrungs-

wissens nicht verwenden konnte, dafür liegt der Grund in dem Umstand, dass er die Erfahrung völlig vom Denken losgelöst und dem Mechanismus der Association preisgegeben hat; Perceptionen und durch die psychische Associationsmechanik begründeten Zusammenhänge zwischen denselben: das war alles, was nach seiner Ansicht die Erfahrung konstituierte; andere Elemente fand er darin nicht. Hierin ist aber Hume entschieden fehlgegangen; er ist nicht tief genug in das Problem der Erkenntnis eingedrungen, er ist bei der Thatsache der Erfahrung stehen geblieben, ohne zu untersuchen, wie dieselbe möglich ist; es ist ihm nicht zum Bewusstsein gekommen, dass ohne verknüpfende Begriffe, welche die blinde Wirksamkeit des psychischen Mechanismus ordnen und regeln, unsere Perceptionen sich zu keiner Erfahrung zusammenschliessen, sondern ein blosses Spiel subjektiver Einbildungen darstellen würden; er hat nicht eingesehen, dass einer unter diesen Begriffen eben der Kausalbegriff ist. Diese Einsicht haben wir gewonnen; darum erscheint uns die Frage der Erfahrungserkenntnis in einem völlig anderen Licht, und der Zweifel Humes ist für uns gegenstandslos geworden. Denn nicht unabhängig von uns, d. h. von unserem Denken, ordnen sich die Ereignisse, so dass wir besorgen müssten, ob dieselben auch jederzeit unserem Gesetze der Kausalität gemäss ausfallen werden, sondern sie stehen in durchgängiger Abhängigkeit von demselben, und erhalten erst durch diese Abhängigkeit ihren gegenständlichen Charakter. Nicht bloss als passive Zuschauer verhalten wir uns zu dem bunten, aber in dieser bunten Mannigfaltigkeit zugleich wohlgeordneten Wechsel unserer Wahrnehmungen, den wir Naturgeschehen nennen; vielmehr ist die Ordnung in diesem Wechsel unser eigenes Werk. Unser Verstand ist es, der in der transscendentalen Einheit der Apperception jede Aufeinanderfolge der Erscheinungen durch Unterordnung derselben unter das Gesetz der Kausalität in streng gesetzlicher Weise normiert, so dass unsere Wahrnehmungen im empirischen Bewusstsein nicht anders als nach einer notwendigen Regel succedieren können und dadurch die Form des realen Geschehens annehmen. Nicht die Natur schreibt uns also vor, in welcher Ordnung wir ihre Ereignisse auffassen sollen; vielmehr bestimmen wir durch das Kausalgesetz die Ordnung, in welcher der Wechsel ihrer Zustände ablaufen muss. Darum hat es keinen Sinn, von der Möglichkeit einer Änderung des Natur-

laufs zu reden. Solange unsere Intelligenz dieselbe ist, solange das Denken mit seinem Begriff der Kausalität der Natur gegenüber sich gesetzgebend verhält, solange es Intelligenzen giebt, die der unserigen gleichgeartet sind: solange ist die Besorgnis, der Naturlauf könnte sich ändern und das Vergangene keine Regel für das Kommende sein, ein müssiger Einfall.

Wie kann nun aber der Verstand bestimmen, dass in der Natur strenge Gesetzlichkeit im Verlauf ihres Geschehens herrschen muss? Diese Frage gilt es noch zu beantworten, bevor wir unsere Darstellung abschliessen. Wäre die Natur, d. h. unsere Erfahrungswelt, eine Welt der Dinge an sich, würde in der Ordnung, in welcher unsere Wahrnehmungen aufeinander folgen, die Ordnung eines absolut-realen Geschehens sich abspiegeln: dann würde besagte Gesetzgebung unmöglich sein. Allein dies ist, wie im vorigen Kapitel ausführlich dargelegt worden ist, nicht der Fall. Unsere Erfahrungswelt ist nicht eine Welt der Dinge an sich, sondern nur eine Erscheinungswelt; die Ordnung in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen ist nicht das Abbild eines absolut-realen Geschehens. Ist doch die Zeit nur eine Anschauungsform des Bewusstseins, nicht eine Daseinsform der Welt ausserhalb des Bewusstseins; sie gilt nur für die empirische, nicht für die transscendente Realität, für die Erscheinungen, nicht für die Dinge an sich. Wo es aber keine Zeit giebt, da giebt es auch keine Veränderungen, und wo es keine Veränderungen giebt, da giebt es auch keine kausalen Verhältnisse, weil die Kausalität nur auf Veränderungen sich bezieht. Also nicht der Natur, im Sinne einer absoluten Realität, sondern nur der Natur, im Sinne einer relativen, von unserem Bewusstsein abhängigen Realität, bestimmen wir durch die Kausalität die allgemeine Form der Gesetzlichkeit, in welcher ihre Ereignisse geschehen. Für dieses Gebiet, für die Erfahrungswelt, besitzt die Kausalität ausnahmslose Geltung; aber diese Geltung beschränkt sich auch auf dieses Gebiet: über die Erfahrung hinaus, ins transscendente Gebiet, können wir mit ihr nicht gehen. Denn die Kausalität ist ja ursprünglich nichts anderes, als eine Funktion unseres Denkens. Soll durch diese Funktion etwas erkannt werden, dann muss ein Inhalt da sein, an welchem dieselbe ausgeübt wird. Diesen In-

halt kann aber nur die sinnliche Anschauung liefern; sie liefert aber bloss Erscheinungen. Das Transscendente kann niemals Gegenstand der Anschauung sein, darum auch kein Objekt für die Anwendung des Kausalbegriffs. Oder anders ausgedrückt: Kausalität als reiner Verstandesbegriff bedeutet nur ein Verhältnis der Abhängigkeit. Soll dieses die bestimmte Form des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung annehmen, so kann dies nur unter der Bedingung geschehen, wenn unserem Denken ein diesem Verhältnis entsprechendes Objekt gegeben ist. Dieses Objekt ist die Aufeinanderfolge der Veränderungen, welche einer Regel unterworfen ist. Nun kann ein solches Objekt nur empirisch gegeben sein; im transscendenten Gebiet kann es nicht liegen, weil hier die Zeit alle Bedeutung verliert. Darum kann die Kausalität nur auf die Erfahrung, aber nicht über die Erfahrung hinaus zum Zweck der Erkenntnis verwendet werden. Dort besitzt sie ausnahmslose Anwendbarkeit, hier verliert sie dieselbe vollständig und wird zu einer leeren Formel.*)

Kapitel IV.

Kritik.

Dass die philosophischen Lehren selbst der grössten Denker neben den Wahrheiten, welche sie zu Tage fördern, auch zahlreiche Irrtümer enthalten —: dies werden wir vollkommen begreiflich finden und nicht die Meinung hegen, diese Thatsache sei etwas höchst Beklagenswertes. Unfehlbarkeit gehört nun einmal nicht zu den Eigenschaften der menschlichen Natur; und der Ausspruch: »errare humanum est« gilt — so sonderbar es klingen mag — vom Denken bevorzugter Geister vielleicht im höheren Grade, als von demjenigen der Durchschnittsmenschen. Eine Schnecke stürzt nicht den hohen Berg herunter, weil sie niemals versucht, ihn zu erklettern. Der gewöhnliche Mensch, der in der Tretmühle seiner Alltagsgedanken sich herumbewegt und über diese beschränkte Sphäre sich niemals erhebt, wird nicht leicht in grosse Irrtümer verfallen; er wird das Nächstliegende, was

*) Diejenigen die Kausalität betreffenden Punkte, welche Kant im Anhang zu seinem Beweise erörtert hat, wollen wir im folgenden Kapitel besprechen, um daran gleich kritische Bemerkungen zu knüpfen.

auf seine persönlichen Interessen sich bezieht, in den meisten Fällen klar überschauen und richtig beurteilen. Aber der grosse Denker, der im reinsten Interesse der Erkenntnis an die Lösung der schwierigsten Probleme sich heranwagt, wird, infolge der Schwierigkeit, ja oft Unfassbarkeit des Gegenstandes seiner Forschung in seinen Urteilen leicht fehlgehen; er wird oft zu Ansichten gelangen, die, so grossartig und tiefsinnig sie auch sein mögen, doch mit der Wirklichkeit, welche in letzter Instanz den alleinigen Massstab für die Wahrheit unserer Urteile bilden muss, nicht übereinstimmen. Darüber sollen wir uns aber nicht beklagen. Für den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis sind — so paradox auch dieser Satz wieder erscheinen mag — die Irrtümer oft fruchtbarer gewesen, als bereits erkannte Wahrheiten. Diese wiegen nicht selten den Verstand in jenen Zustand der gemächlichen, behaglichen Ruhe ein, wo der Mensch glaubt, bereits im Vollbesitz der Wahrheit sich zu befinden und nicht weiter forschen zu müssen; der Irrtum aber, sobald er als Irrtum erkannt wird, spornt den Geist zu weiterem Nachdenken an, zeitigt neue Lösungsversuche der Probleme, regt bis dahin unbekannte Fragen an und eröffnet den Weg, auf welchem wir zu einer immer tieferen und umfassenderen Erkenntnis der Wahrheit gelangen.

Wenn wir uns Kants Theorie der Kausalität, die wir im vorigen Kapitel ausführlich dargelegt hatten, vergegenwärtigen, so werden wir nicht umhin können, die Tiefe und Originalität der darin enthaltenen Gedanken zu bewundern. Allein diese Bewunderung, so berechtigt sie auch ist, darf uns nicht davon abhalten, Kant gegenüber kritische Stellung einzunehmen. Denn nicht darauf kommt es an, ob eine Theorie tiefsinnig und originell ist, sondern darauf, ob sie wahr ist. Ist Kants Theorie der Kausalität eine endgültige, völlig befriedigende Lösung des so wichtigen und schwierigen Kausalproblems? Hat Kant mit ihr die Zweifel, welche der scharfsinnige, unerbittliche Hume angeregt hatte, für immer beseitigt? Diese Fragen müssen beantwortet werden, und sie können nur beantwortet werden durch eine eingehende Kritik der Kantischen Gedanken. — Wenn wir aber im folgenden an diese Kritik herantreten, so geschieht dies nicht zu dem Zwecke, um mit der Miene der Überlegenheit Kant zu

meistern und zurecht zu weisen; dies verbietet uns die Pietät, zu der wir uns diesem grossen Manne gegenüber verpflichtet fühlen, dann aber auch das Bewusstsein, dass unsere jugendlichen Kräfte zu schwach sind, um diesen bedeutenden, in Fragen der Erkenntnistheorie ohne Zweifel bedeutendsten Denker aller Zeiten zu belehren. Wir werden nicht ex tripode über Kant aburteilen. Die Kritik, die wir versuchen wollen, soll eine immanente Kritik sein. Wir werden der Kantischen Theorie der Kausalität nicht einfach eine andere Theorie entgegenstellen, um durch diese jene aus dem Felde zu schlagen; denn das ist die leichteste, aber auch die schlechteste Art der Kritik, weil sie zu keiner richtigen und gerechten Beurteilung führt. Wir werden vielmehr prüfen, ob Kant in der konsequenten Verfolgung seiner die Kausalität betreffenden Gedanken auch überall mit den Grundlehren seiner Erkenntniskritik in Übereinstimmung geblieben ist, mit Lehren, die, unbefangen betrachtet und in ihren Konsequenzen verfolgt, vielleicht eine andere Lösung des Kausalproblems erheischen würden, und wir werden Kants Theorie mit den Thatsachen der Erfahrung vergleichen, um zu sehen, ob dieselbe mit diesen in Einklang zu bringen ist. Zum Schluss bemerken wir noch, dass unsere Kritik direkt nur auf die Kantische Ansicht von der Kausalität sich beziehen wird; dies schliesst jedoch nicht aus, dass durch dieselbe indirekt auch die Grundlagen der Erkenntnistheorie Kants, auf denen doch seine Theorie der Kausalität ruht, mit getroffen werden. —

Um der Ordnung gemäss zu verfahren, beginnen wir unsere kritischen Betrachtungen damit, dass wir die Kantische Begriffsbestimmung der Kausalität einer Prüfung unterwerfen. Zu dieser Prüfung bedürfen wir aber eines Massstabs, mit dem wir besagte Begriffsbestimmung vergleichen, um zu beurteilen, ob dieselbe richtig ist. Als solcher Massstab wird uns ein Begriff der Kausalität dienen müssen, den wir unabhängig von der Kantischen Fassung als gültig voraussetzen und gleichsam als einen Idealbegriff unseren Untersuchungen zu Grunde legen werden. Woher sollen wir nun diesen Massstab, diesen Idealbegriff, nehmen? Wir werden uns denselben nicht konstruieren; wir werden nicht in aller Eile einen Kausalbegriff ersinnen, um ihn als diesen Prüfstein der Richtigkeit des Kantischen zu benützen; wir werden auch nicht den Kausalbegriff irgend eines Philosophen, etwa den-

jenigen Humes, für diesen Idealbegriff erklären; denn dadurch würde unsere Kritik vielleicht mehr Widersprüche, als Zustimmung herausfordern und den Tadel der Einseitigkeit auf sich laden. Nein, der Weg, auf dem wir den gewünschten Massstab finden, ist viel einfacher und naturgemässer. — Unabhängig von dem Streit der Schulen und der Meinungsverschiedenheit, welche zwischen den Philosophen über die Kausalität besteht, bildet sich im Geiste eines jeden normalen Menschen durch Wirksamkeit natürlicher psychischer Faktoren die Vorstellung der Kausalität aus. An dieser Vorstellung nehmen wir alle teil, jeder von uns findet sie in seinem Bewusstsein; und selbst derjenige, der innerhalb der Schule andere Meinungen über die Kausalität hegt, bedient sich im praktischen Leben, bei der Betrachtung wirklicher Vorgänge, dieser Vorstellung in völliger Übereinstimmung mit den Überzeugungen anderer Menschenkinder. Diese naturwüchsige Kausalvorstellung wollen wir als den gesuchten Massstab verwenden zur Beurteilung der Kantischen Definition. Allein wir müssen noch einem Missverständnis vorbeugen. Man könnte uns nämlich vorwerfen, dass wir höchst oberflächlich verfahren, wenn wir eine Vorstellung, die zwar als Thatsache des Bewusstseins anzuerkennen ist, deren Recht aber eben in Frage steht, als einen Normalbegriff unserer Kritik zu Grunde legen. Darauf erwidern wir folgendes: Ob die naturwüchsige Vorstellung der Kausalität zu Recht besteht, oder nicht, das geht uns für unseren vorliegenden Zweck nichts an; wir gehen von ihr als einer Thatsache des Bewusstseins aus und nur als solche soll sie uns zu jenem Massstab dienen; wir wollen nur wissen, ob Kant in seine Definition des Begriffs der Kausalität alle die Merkmale aufgenommen hat, welche in der naturwüchsigen Kausalvorstellung thatsächlich enthalten sind. Damit befinden wir uns aber auf einem völlig richtigen Wege. Denn wenn vom Kausalproblem die Rede ist, so ist damit die Vorstellung der Kausalität gemeint, welche den Inhalt jedes menschlichen Bewusstseins bildet und deren Sinn in dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens niedergelegt ist, nicht aber ein Begriff, den sich jemand für seine Zwecke zurecht gelegt hat. Die philosophischen Probleme werden ja nicht erfunden, sondern gefunden, und ihr Findungsort ist die thatsächliche Wirklichkeit, mag nun dieselbe die äussere Welt oder die Innenwelt unseres Bewusstseins sein. Von der naturwüchsigen

Kausalvorstellung also muss die philosophische Reflexion ausgehen; sie muss sich vor allem klar machen, was unter Kausalität verstanden wird, sie muss den Inhalt derselben, der im gewöhnlichen Bewusstsein vielleicht nur dunkel und verworren gedacht wird, auf den logisch vollendeten Begriff bringen, um dadurch das Objekt der wissenschaftlichen Betrachtung scharf und bestimmt zu fassen. Diese Forderung stellen wir eben an Kant; wir fragen, ob Kant den Begriff der Kausalität so formuliert hat, dass dessen Inhalt mit der thatsächlichen und allgemein anerkannten Bedeutung der Kausalität im reflexionslosen Bewusstsein sich deckt, und um dies zu ermitteln, konfrontieren wir jenen mit dieser. — Wenn im täglichen Leben von einem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung die Rede ist, so meint man damit ein solches reales Verhältnis zwischen den Dingen, wonach Dinge durch Äusserung von Kräften, die in ihrem Wesen begründet sind, aufeinander einwirken und einander ihre Zustände bestimmen. Unter Ursachen werden immer Dinge, kraftbegabte Substanzen, verstanden, sei es, dass dieselben wollende Wesen sind, oder Naturkörper, die wir uns nach Analogie unserer Willenskraft mit bestimmten Kräften ausgerüstet denken; unter Wirkungen versteht man die Zustandsänderungen, welche durch Wirksamkeit jener Kräfte an den Dingen hervorgerufen werden. In der Vorstellung dieses kausalen Verhältnisses liegt zugleich ein Unterschied, welcher im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht immer sorgfältig beobachtet wird, der aber stets gemeint ist, wo ursächliche Verhältnisse in Betracht kommen, nämlich der Unterschied zwischen der eigentlichen Ursache, welche wirkt, und der Bedingung, unter welcher dieselbe wirkt. Der Magnet äussert nicht immer seine anziehende Kraft, er wirkt nicht immer; er wirkt nur unter der Bedingung, wenn er in einer bestimmten Entfernung von Eisenfeilspänen sich befindet; dann zieht er dieselben an, d. h. er verändert ihren bisherigen Zustand.*) Endlich liegt

*) Man kann, wenigstens in vielen Fällen, noch zwischen der Bedingung und der Veranlassung unterscheiden. Unter der Bedingung verstehen wir die Gesamtheit der veränderlichen, d. h. bald bestehenden, bald nicht bestehenden, äusseren Beziehungen zwischen den Dingen, die vorhanden sein müssen, damit die Ursache ihre Kraft bethätigen, d. h. wirken kann. Zu diesem Komplex der Beziehungen gehört als wesentliches Glied auch das, was wir Veranlassung nennen wollen. Die Veranlassung würde aber in diesem Komplex insofern eine exceptionelle Stellung einnehmen, als sie die

in dem ursächlichen Verhältnis das zeitliche Verhältnis der Aufeinanderfolge, insofern die Ursache als Vorangehendes, die Wirkung als Nachfolgendes angesehen wird; erst wirkt die Ursache, und dann erfolgt die Wirkung, erst stösst die eine Billardkugel gegen die andere an, und dann erfolgt die Bewegung dieser. Dies der Inhalt der naturwüchsigen, gemeinen Kausalvorstellung. Dieselbe hat dann durch die Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft, jedoch ohne wesentliche Änderung ihres ursprünglichen Sinnes, eine schärfere Fassung dadurch erhalten, dass man das einfache kausale Verhältnis als ein gesetzliches bestimmte. Während nämlich die unwissenschaftliche Ansicht von der Kausalität nur dies bedeutet, dass Dinge überhaupt ihre Kräfte äussern und Wirkungen hervorbringen, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass dieselbe Ursache unter den nämlichen Bedingungen bald diese, bald eine andere Wirkung hervorbringt, meint die wissenschaftliche Betrachtung, dass die Kräfte, welche den Dingen innewohnen, unveränderlich sind, und dass darum dieselbe Ursache unter denselben Bedingungen stets dieselbe Wirkung nach sich zieht; die wirkende Ursache ist im Sinne der wissenschaftlichen Auffassung eine gesetzlich wirkende Ursache, jede Kausalität ein Kausalgesetz. — Mit dieser, durch den wissenschaftlichen Sprachgebrauch erweiterten und schärfer bestimmten gemeinen Kausalvorstellung stimmt nun die Kantische Auffassung der Kausalität durchaus überein. Auch nach Kant ist die Ursache jedesmal ein kraftbegabtes, wirkungsfähiges Ding; Kant sagt ausdrücklich, dass die Kausalität auf den Begriff der Handlung, also des Wirkens, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz führt, dass die Handlung das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung bedeutet und die Sub-

---

zuletzt eintretende Beziehung ist, eine Beziehung, welche die Summe der Beziehungen vervollständigt; sie ist das »complementum possibilitatis«. So ist z. B. die Bedingung für das Herabfallen eines Körpers dessen Erhebung über dem Erdboden, also seine Entfernung vom Erdboden. Allein unter dieser Bedingung findet nicht immer ein Herabfallen des Körpers statt. Denn ruht der Körper auf einer Unterlage, so fällt er nicht. Er fällt erst dann, wenn diese Unterlage entfernt wird; und diese Entfernung der Unterlage ist das, was wir in diesem Falle Veranlassung nennen wollen. — Man könnte auch mit Lotze (Metaphysik, S. 105) zwischen dem Grund und der Ursache unterscheiden. Grund des Wirkens wäre dann die Gesamtheit aller zwischen den Dingen (dauernd) bestehenden (inneren) Verhältnisse, auf deren Grund die Dinge als Ursachen wirken und bestimmte Effekte hervorbringen.

stanzialität, d. h. Beharrlichkeit desselben, beweist.*) Kant ist nicht der Ansicht, dass die Kausalität nichts anderes bedeute, als ein Verhältnis regelmässiger, unabänderlicher Aufeinanderfolge, dass die Ursache nur ein unwandelbares Antecedens, die Wirkung nur ein unwandelbares Konsequens sei. Seine Unbefangenheit in der Betrachtung der Wirklichkeit, sein gesunder Sinn für die Fragen der Wissenschaft und der Philosophie haben es ihm nicht erlaubt, in dieses Extrem zu verfallen und sich so weit von dem sowohl im täglichen Leben als auch in der Wissenschaft herrschenden Sprachgebrauch zu entfernen; sie haben ihn davor bewahrt, aus dem Begriff der Kausalität ein Merkmal zu eliminieren, welches der Lebensnerv desselben ist und nach dessen Ausmerzung dieser Begriff alle Bedeutung verliert.**) Dass die Wirkung zu der

*) Kritik der reinen Vernunft — S. 192.

**) Die Elimination des Moments des Wirkens aus dem Begriff der Kausalität und damit die Verwerfung des Kraftbegriffs wurde durch die an Hume sich anschliessenden englischen Positivisten, denen beklagenswerterweise auch manche deutsche Denker gefolgt sind, insbesondere aber durch den bedeutendsten Philosophen dieser Richtung nach Hume, durch John Stuart Mill, vollzogen. Weil dieser Punkt für das Kausalproblem von der grössten Bedeutung ist, weil nach unserem Dafürhalten die Frage, ob die Kausalität als ein Verhältnis des Wirkens, oder bloss als solches der regelmässigen Succession gefasst werden müsse, geradezu die Hamletfrage der Kausalität ist, so wollen wir auf diesen positivistischen Versuch etwas genauer eingehen. Wir halten uns bei unseren Betrachtungen an J. St. Mill (vergl. dessen System der deduktiven und induktiven Logik, Buch III, Kap. V, § 2; übers. v. Gomperz, 2. Aufl., II. Bd., S. 11 ff.). — Als Hume den Ursprung der Kausalvorstellung untersuchte, da hat er zwar das kausale Verhältnis auf das zeitliche Verhältnis der regelmässigen Succession reduziert, weil er fand, dass nur dieses Merkmal unseres Kausalbegriffs sich empirisch rechtfertigen lässt; aber er war weit davon entfernt, zu behaupten, im Begriff der Kausalität sei nur dieses Merkmal enthalten; er sah ein, dass in diesem Begriff auch das Merkmal der Kraft oder Wirksamkeit thatsächlich liege. Mill, der auf demselben erkenntnistheoretischen Standpunkt wie Hume steht, nämlich auf dem Standpunkte der reinen Erfahrung, geht weiter und sucht unsere Begriffe von allem nichtempirischen Beiwerk gründlich zu reinigen. Weil, wie Hume gezeigt hat, die Erfahrung uns nur regelmässige Succession zeigt, aber kein Wirken der Dinge aufeinander, so folgt daraus für unseren Positivisten, dass in der Kausalvorstellung billigerweise nichts weiter liege und liegen könne, als nur dieses Merkmal. Mill perhorresziert den Begriff der Kraft — was ihn jedoch nicht hindert, denselben weiter im Munde zu führen —; er nennt die Kraft ironisch ein »geheimnisvolles und sehr mächtiges Band«, welches Dinge aneinander kettet; er überlässt dieselbe den Metaphysikern, die daran ihr Specialvergnügen haben mögen; er redet nur von »physischen« Ursachen, und diese seien ja keine wirkenden Ursachen, welche ihre Wirkungen »hervorbringen«, sondern Phänomene, welche anderen Phänomenen »regelmässig vorangehen«. Kausalität be-

Ursache nicht bloss hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge: dies behauptet Kant in völliger Übereinstimmung mit dem gemeinen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch; das Moment des Wirkens, der Kraftäusserung und Kraftbeziehung, ist ihm die »Dignität«, welche dem Begriff der kausalen Verknüpfung anhängt, es ist dessen Kern und Lebensnerv. Kant fasst auch die Kausalität in der bestimmteren Form des Kausalgesetzes, weil sein kritisches Vorhaben vornehmlich darauf gerichtet ist, die Grundbegriffe und Principien der Erfahrungswissenschaft zu erörtern; er musste also den wissenschaft-

deute also nichts anderes, als eine »unabänderliche Ordnung der Aufeinanderfolge« bestimmter Phänomene. — Mill hat gleich am Eingang zu seinen Betrachtungen über den Kausalbegriff das Versprechen abgegeben, er wolle die Vorstellung der Kausalität »mit dem möglich grössten Grade der Genauigkeit bestimmen und feststellen«. Er fügt aber gleich hinzu, dass er den Streit, welcher unter den metaphysischen Schulen über den »Ursprung« und die »Analyse« des Kausalbegriffs gewütet hat, nicht schlichten wolle; er wolle und könne keinen Aufschluss geben über die »letzte« und »ontologische« Ursache von irgend etwas; er begnüge sich mit den physischen Ursachen. Darauf müssen wir sagen, dass wir von Mill keine metaphysischen Untersuchungen verlangen; von der schwierigen, vielleicht unlösbaren Aufgabe, die letzten Ursachen der Dinge zu erforschen, wollen wir Mill ganz und gar dispensieren. Diese Fragen gehören gar nicht in die Erkenntnistheorie. Aber dies dürfen und müssen wir von ihm, dessen Logik doch einen erkenntnistheoretischen Charakter an sich trägt, verlangen, dass er — was er selbst versprochen hat — die Vorstellung der Kausalität mit der grössten Genauigkeit bestimmt hätte; eine erkenntnistheoretische Analyse des Kausalbegriffs verlangen wir billig von ihm. Hätte er diese unternommen, hätte er mit derselben Vorurteilslosigkeit, welche seinen grossen Landsmann Hume so vorteilhaft auszeichnet, den Begriff der Kausalität analysiert, hätte er sich vor allem klar gemacht, was die Menschen allgemein — Mill selbst als Praktiker nicht ausgenommen — unter Kausalität verstehen: dann wäre er nicht in die Extravaganz geraten, aus dem Inhalt des Kausalbegriffs ein Merkmal wegzuschaffen, ohne welches dieser Begriff allen gesunden Sinn verliert und völlig zerstört wird, um einem Schatten seiner ursprünglichen Bedeutung, einem Quidproquo, Platz zu machen. Wenn Mill meint, dass »man« das unwandelbare Antecedens die Ursache, das unwandelbare Konsequens die Wirkung nennt, so müssen wir dagegen protestieren. So meint es kein Mensch, so meint es auch Mill nicht, ausserhalb seiner Studierstube; jeder versteht unter Ursache nicht ein blosses Phänomen, sondern ein kraftbegabtes, wirkungsfähiges Ding, unter Wirkung nicht ein Phänomen, das auf ein anderes nur folgt, sondern eine Zustandsänderung eines Dinges, welche durch Wirksamkeit der Ursache hervorgebracht wird. Ist uns etwa das kausale Verhältnis, im Sinne der unwandelbaren Aufeinanderfolge, anders verständlich, als durch Realsetzung des Kraftbegriffs? Warum explodiert das Pulver, wenn ein Funke ins Pulverfass springt, warum explodiert es dagegen nicht, wenn ein Wassertropfen hineinfällt? Diese Thatsache ist doch nur so zu verstehen, dass der Funke sich zum Pulver realiter anders verhält, dass er darauf anders einwirkt, als der

lichen Begriff der Kausalität seinen Untersuchungen zu Grunde legen. — Was wir aber in der Kantischen Bestimmung des Kausalbegriffs vermissen, ist die Unterscheidung zwischen der wirkenden Ursache und der Bedingung, zwischen der »causa efficiens« und der »causa occasionalis«. Für den positivistischen Kausalbegriff ist derartige Unterscheidung unwesentlich, ja sie ist, streng genommen, auf diesem Standpunkt geradezu unstatthaft; denn wer vom Wirken nichts wissen will, der darf auch keinen Unterschied machen zwischen der eigentlich wirkenden Ursache und der blossen Gelegenheitsursache oder Bedingung. Darum

---

Wassertropfen. Sollte nur das Vorhandensein eines Antecedens es sein, welches eine Veränderung nach sich zieht, so wäre es nicht zu begreifen, warum das Antecedens »Funke« das Konsequens »Explosion des Pulvers« zur Folge hat, das Antecedens »Wassertropfen« dagegen nicht. Dies wäre eine völlig unverständliche, brutale Thatsache, bei der das Denken unmöglich stehen bleiben kann, sondern wofür es eine Erklärung dringend verlangt und dieselbe findet nur durch Realsetzung des Kraftbegriffs. Allein Mill wird uns erwidern, dass wir doch eine wirkende Kraft nicht erfahren, sondern nur eine Aufeinanderfolge von Phänomenen; und weil wir dieselbe nicht erfahren, so haben wir auch kein Recht von ihr als einer realen Potenz zu reden; sie ist eben nur unsere Einbildung. Nun, ob die Kraft schlechterdings nicht erfahrbar ist, ob sie nur unsere subjektive Erfindung, eine »anticipatio mentis« im Baconischen Sinne ist, das soll später noch genauer untersucht werden. Allein gesetzt auch, der Kraftbegriff wäre lediglich eine »anticipatio mentis«, würde daraus folgen, dass wir ihn aufgeben müssen? Mit nichten! Denn, soll unsere Erfahrungswelt nicht zu einem toten Gerippe ohne Sinn und Bedeutung degradiert werden, so können wir aus ihr nicht alles das hinausexpedieren, was in ihr thatsächlich nicht liegt; wir bedürfen einer stattlichen Anzahl von Anticipationen, wodurch wir die Erfahrungsthatsachen verstandesmässig ausdeuten. Mag darum auch der Kraftbegriff eine »anticipatio mentis« sein, so ist er doch eine für das Verständnis der Wirklichkeit unentbehrliche Anticipation. Er ist als wesentliches Merkmal im Begriff der Kausalität enthalten und kann aus diesem schlechterdings nicht eliminiert werden. Auch Mill kann ihn nicht entbehren. Denn bei der Besprechung des Princips von der Erhaltung der Kraft (a. a. O., § 10) muss Mill selbst zugestehen, dass ein Unterschied zu machen sei zwischen der Kraft, als Aktion, und der Kollokation von Objekten, welche zu deren Wirksamkeit erforderlich ist. Damit ist aber der Kraftbegriff, den Mill eliminieren will, wieder eingeführt. Doch Mill will diese Kraft nicht als etwas Reales gelten lassen, sondern nur als »abstrakte Potenzialität«. Dem ist zu entgegnen, dass Kraft als abstrakte Potenzialität keinen Sinn hat; nur als eine reale Potenz hat sie Bedeutung. Was Erhaltung der Kraft bedeuten soll, wenn Kraft nichts Reales ist, sondern lediglich eine abstrakte Potenzialität: dies ist völlig unverständlich. Auf dem positivistischen Standpunkt Mills ist das Princip von der Erhaltung der Kraft eine ebenso unmögliche Conception, wie Mills Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeiten. — Diese positivistische Entnervung des Kausalbegriffs hat sich auch der Naturwissenschaft bemächtigt (vergl. Lange, Geschichte

leugnet z. B. Mill*) entschieden, dass ein solcher Unterschied in Wahrheit bestehe, und definiert demgemäss die Ursache als den »Inbegriff der Bedingungen«, als die »Gesamtheit der Eventualitäten jeder Art, bei deren Verwirklichung das Konsequens unvermeidlich erfolgt«. Aber für Kant, der die Kausalität als Wirken fasst, wäre obige Unterscheidung zum Zweck einer vollständigen Analyse des Kausalbegriffs sehr notwendig gewesen, zumal da nur durch Beobachtung dieses Unterschieds**) das Zeitverhältnis von Ursache und Wirkung — ein Punkt, dessen Erörterung wir uns gleich zuwenden werden — richtig bestimmt werden kann.

Wie ist jenes Verhältnis zu bestimmen? Kant hat diese Frage berührt,***) aber nicht gründlich genug untersucht und daher nicht richtig beantwortet, hauptsächlich aus dem Grunde, weil er die Kausalität zwar ursprünglich als Wirken gefasst, aber diese

---

des Materialismus, 3. Aufl., II. Teil, S. 218 ff.). Es giebt Naturforscher, welche das phantastische Gespenst einer in den Dingen wirkenden Kraft aufgeben und, um möglichst exakt zu sein, nur die abstrakte Formel des Gesetzes beibehalten wollen. Kraft soll nichts anderes bedeuten, als die ideelle, subjektive Anticipation des Effekts, sie soll nur — wie Fechner es formuliert — ein »Hilfsausdruck zur Darstellung der Gesetze« sein. Im übrigen soll man sich mit der gesetzlichen Aufeinanderfolge der Naturerscheinungen begnügen. Darauf antworten wir folgendes: Wenn es bloss darauf ankommt, den Naturlauf zu berechnen, dann kann man wohl mit der Kraft in dieser Fassung auskommen. Die theoretische Physik, welche die Naturerscheinungen in mathematische Formeln bringt, die Naturgesetze exakt formuliert, bedient sich des Kraftbegriffs nur als eines Hilfsbegriffs; er ist für sie der Begriff einer Rechnungsgrösse. Die Chemie kann den Kraftbegriff sogar gänzlich entbehren; denn sie beschäftigt sich nur mit den Gewichtsproportionen, in welchen sich die Elemente zu neuen Stoffen verbinden. Sobald man aber ins Konkrete steigt und die wirklichen Naturvorgänge betrachtet, so kann man dieselben ohne Realsetzung des Kraftbegriffs gar nicht verstehen. Denn wie sollen wir die Thatsache begreifen, dass Naturerscheinungen in gesetzlicher Ordnung aufeinander folgen, wenn wir nicht konstante Kräfte in den Dingen annehmen, welche diese streng regelmässige Wiederkehr der Erscheinungen bewirken? Der Begriff des Naturgesetzes wird ohne den Kraftbegriff geradezu sinnlos. — Über das Moment des Wirkens als wesentliches Merkmal des Kausalbegriffs vergl.: Sigwart, Logik, 2. Aufl., Bd. II, S. 73; auch Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 227; über den Kampf gegen den Kraftbegriff vergl. Liebmann, Gedanken und Thatsachen, Heft 1, S. 11 fg.

*) A. a. O., § 3, bes. S. 17 fg.

**) Vergl. die scharfe Unterscheidung zwischen Gelegenheitsursache und der wirkenden Ursache bei Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl., S. 192.

***) A. a. O., S. 190 fg.

Fassung — was wir weiter unten noch besonders zu rügen haben werden — nicht festgehalten und nicht konsequent durchgeführt hat. — Wie wir aus dem vorigen Kapitel wissen, hat Kant die Anwendung der Kausalität auf die einer Regel unterworfene Succession der Erscheinungen eingeschränkt; danach stellt sich das Zeitverhältnis von Ursache und Wirkungen so dar, dass die Ursache in allen Fällen vorangeht, während die Wirkung nachfolgt. Nun findet aber Kant, dass sich zahlreiche Fälle anführen lassen, wo im kausalen Verhältnis keine Aufeinanderfolge stattfindet, sondern Ursache und Wirkung zugleich sind; zwischen beiden verläuft, wie Kant meint, keine Zeit, sondern sie sind gleichzeitig. Kant erläutert dies an einem Beispiel: Ich trete ins Zimmer ein und finde darin Wärme, die ich draussen nicht angetroffen habe; die Temperatur der Luft hat sich also verändert; ich sehe mich nach der Ursache dieser Veränderung um und finde einen geheizten Ofen. Ofen und Wärme im Zimmer stehen also im kausalen Verhältnis zu einander; jener ist die Ursache, diese die Wirkung. Nun besteht in diesem Falle zwischen der Ursache und der Wirkung kein Verhältnis der Aufeinanderfolge: der Ofen geht der Stubenwärme nicht voran, sondern ist mit ihr zugleich; Ursache und Wirkung coexistieren. Solche Fälle der kausalen Verknüpfung scheinen nun mit der Kantischen Ansicht, wonach die Kausalität die Aufeinanderfolge der Erscheinungen betrifft, nicht übereinzustimmen. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, statuiert Kant den Unterschied zwischen der Zeitordnung und dem Zeitablauf und meint, dass es beim kausalen Verhältnis wesentlich auf jene ankomme, während dieser dafür unwesentlich sei: »Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend, (sie also zugleich) sein, aber das Verhältnis der einen zur anderen bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar.« Wohl ist in unserem Beispiel der geheizte Ofen mit der Wärme im Zimmer zugleich, wohl findet hier kein Ablauf der Zeit statt; aber der Ordnung der Zeit nach ist der geheizte Ofen doch vor der Stubenwärme; denn wenn der geheizte Ofen da ist, so folgt die Stubenwärme, nicht aber umgekehrt. Das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ist also, was die Ordnung in der Zeit betrifft, stets eindeutig bestimmt und darum niemals umkehrbar; auch in den Fällen, wo zwischen Ursache und Wirkung keine Zeit verläuft, ist die Ur-

sache das Vorangehende, Wirkung das Nachfolgende. — Was sollen wir nun zu dieser Kantischen Ausführung sagen? Ist dieselbe zutreffend? Das dürfte schwerlich der Fall sein. Denn so richtig und feinsinnig die Kantische Unterscheidung zwischen der Zeitordnung und dem Zeitablauf ist, so wenig tief dringt doch dieselbe in das Problem des Zeitverhältnisses von Ursache und Wirkung ein und so wenig ist sie dazu geeignet, eine Lösung desselben zu geben. Wir müssen dieses Problem anders fassen, indem wir eine Reihe von Momenten heranziehen, welche Kant ganz ausser acht gelassen hat. — Was zunächst die Schwierigkeit anlangt, welche Kant durch seine Distinktion beseitigen wollte, so ist dieselbe, wenn wir daran festhalten, woran Kant nicht festgehalten hat, nämlich daran, dass die Kausalität nicht eine blosse Aufeinanderfolge, sondern ein Wirken bedeutet, gar nicht vorhanden. Ein Ding ist Ursache nicht durch sein blosses Dasein, sondern durch sein Wirken. Der geheizte Ofen kommt als Ursache in Betracht nicht sofern er als Ding mit der Wärme der Luft im Zimmer sich befindet, sondern sofern er wirkt, d. h. Wärme ausstrahlt; ebenso kommt die Wärme der Stubenluft als Wirkung in Betracht nicht sofern sie als fertiger Zustand mit dem Ofen im Zimmer angetroffen wird, sondern sofern sie durch den geheizten Ofen bewirkt worden ist. Kant betrachtet in unserem Beispiel die Ursache als seiendes Ding, die Wirkung als seienden fertigen Zustand und findet, dass sie zugleich sind, während er doch sein Augenmerk auf den Vorgang hätte richten sollen, wodurch dieser Zustand erst geworden ist, nämlich auf den Process der Erwärmung des Zimmers; denn nur dieser bedeutet einen Fall der Kausalität. Berücksichtigen wir diesen, so ergiebt sich folgendes: Zunächst müssen die Bedingungen erfüllt sein, unter denen der Ofen als Ursache wirken kann. Der Ofen muss durch Anlegung des Feuers bis auf einen Grad erwärmt werden, welcher denjenigen der Temperatur, welche im Zimmer herrscht, übersteigt. Ist dies geschehen, dann beginnt der Ofen zu wirken; er strahlt Wärme aus, wie man sich populär ausdrückt. Physikalisch betrachtet, besteht dieses Wirken darin, dass die Ofenteilchen, in schwingende Bewegung geraten, die benachbarten Luftteilchen in Oscillation versetzen; diese pflanzt sich dann auf die weiteren Luftteilchen fort, und der ganze Process stellt einen kontinuierlich sich vollziehenden Bewegungsvorgang dar. Nehmen wir nun an,

es sei durch denselben die Temperatur der Zimmerluft auf denjenigen Grad gebracht, welcher der Wärme des Ofens gleich ist, dann hört der Ofen auf, Ursache zu sein; er ist noch da, er befindet sich mit der Wärme im Zimmer zugleich, aber er wirkt nicht mehr, er strahlt keine Wärme mehr aus. Richten wir nun unser Augenmerk auf die Wärme im Zimmer als bereits bewirkten, fertigen Zustand und andererseits auf den Moment, wo der Ofen, nach Erfüllung der Bedingungen seines Wirkens, angefangen hat zu wirken: dann müssen wir ohne Zweifel sagen, dass zwischen diesen beiden Momenten eine Zeit verlaufen ist, die Zeit nämlich, in welcher der Process der Erwärmung des Zimmers allmählich vor sich gegangen ist. Zwischen dem Wirken der Ursache und dem Ende der Wirkung verläuft also stets eine Zeit; von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, sind Ursache und Wirkung niemals zugleich. — Allein wir haben bis jetzt nur das Ende der Wirkung, den fertigen Effekt, in Betracht gezogen. Wie verhält es sich aber mit dem Anfang derselben? Verläuft zwischen dem Moment, wo die Ursache wirkt, und demjenigen, wo die Wirkung anfängt, auch eine Zeit? Nein! Es findet hier kein Zeitablauf statt; das Wirken der Ursache und der Beginn der Wirkung fallen in denselben Zeitpunkt, sie sind streng gleichzeitig. Denn der Akt des Wirkens besteht eben in der Hervorbringung von etwas; die Ursache wirkt nur insofern, als sie etwas bewirkt. Wenn wir also behaupten wollten, dass zwischen dem Wirken der Ursache und dem Beginn der Wirkung eine Zeit verstreicht — diese Zwischenzeit mag verschwindend klein, wie Kant meint, oder sehr gross sein, das bleibt sich vollkommen gleich —: so würden wir einen Widerspruch begehen, insofern wir dasselbe verneinen würden, was wir bejaht haben; wir würden behaupten, die Ursache wirkt, und zugleich behaupten, dieselbe wirkt nicht. Würde nach dem Komplettwerden der Bedingungen, also in dem Moment, wo die Ursache wirkt, die Wirkung nicht beginnen, sondern erst nach Ablauf einer Zwischenzeit: dann stünde die Ursache ohne Beziehung zu der Wirkung, d. h. sie würde keine Ursache sein; die Wirkung aber würde entweder ohne Ursache beginnen, d. h. keine Wirkung sein, oder durch eine andere Ursache gesetzt werden, und wir stünden wieder vor demselben Problem. Wir sehen also, dass, sobald die Bedingungen vollzählig sind, sobald kein »complementum possibilitatis« fehlt, die Wirkung ohne Ab-

lauf einer Zwischenzeit erfolgen muss; sie muss mit dem Wirken der Ursache in denselben Zeitmoment fallen.*) — Das Ergebnis unserer Betrachtungen über das Zeitverhältnis von Ursache und Wirkung ist also dieses: Betrachten wir das Zusammentreten der Bedingungen, unter denen die Ursache wirkt, und die Wirkung als verursachten, fertigen Zustand, dann folgen Ursache und Wirkung aufeinander; betrachten wir dagegen den Akt des Wirkens und den Beginn der Wirkung, dann sind Ursache und Wirkung zugleich.

Wirkt nun die Ursache während der ganzen Zeit, in welcher die Veränderung als Wirkung vor sich geht, oder nicht? Die Antwort, welche Kant auf diese Frage gegeben hat, ist nicht richtig ausgefallen. Kant bespricht**) die Frage, wie ein Ding aus einem Zustand in einen anderen übergehe, also das Problem der Veränderung, und gelangt zu dem Ergebnis, dass jeder Übergang aus einem Zustand in den anderen in einer Zeit geschieht. Wenn ein Ding aus dem Zustand a in den Zustand b übergeht, so geschieht dieser Übergang nicht in der Weise, dass a plötzlich verschwände und b plötzlich an seine Stelle träte; vielmehr stellt derselbe einen kontinuierlich in der Zeit sich abspielenden Vorgang dar, dessen Anfangspunkt derjenige Moment ist, wo das Ding seinen ersten Zustand a noch nicht vollständig aufgegeben und den zweiten Zustand b noch nicht vollständig angenommen hat, wo es erst beginnt, b zu werden, und dessen Endpunkt derjenige Moment ist, wo das betreffende Ding den Zustand a ganz abgestreift und b geworden ist. Das sich verändernde Ding durchläuft also eine kontinuierliche Reihe aneinander sich anschliessender Phasen; es wird in diesem Process immer weniger a und immer mehr b, bis es ganz aufgehört hat, a zu sein, und b geworden ist. Nun hat jede Veränderung eine Ursache; ohne Ursache kann keine Veränderung geschehen. Die Veränderung geschieht aber in einer Zeit. Darum wird, wie Kant meint, die Ursache »in der ganzen Zeit, in welcher die Veränderung als

*) Das Problem des Zeitverhältnisses zwischen Ursache und Wirkung hat unseres Wissens zuerst Sigwart (Logik, 2. Aufl., Bd. II, S. 150 fg.) klargelegt. Dies gelang ihm dadurch, dass er bei dem kausalen Verhältnis das Moment des Wirkens in den Vordergrund seiner Betrachtungen gestellt hat. — Sehr oberflächlich hat diese Frage Mill (a. a. O., § 7, S. 34 fg.) erörtert.

**) A. a. O., S. 194 fg.

Wirkung vorgeht«, wirken müssen; die Veränderung wird nur durch eine »kontinuierliche Handlung der Kausalität« möglich sein. Die Kantische Auffassung würde also auf den alten Satz hinauskommen, in welchem man das Verhältnis der Ursache zur Wirkung ausgedrückt hat, auf den Satz: cessante causa cessat effectus; wenn die Ursache nicht mehr wirkt, dann hört auch die Wirkung auf, und wenn diese nicht aufhören soll, so muss jene während der ganzen Zeit, in welcher die Veränderung geschieht, ihre Kraft bethätigen. Allein so richtig Kants Ansicht ist, dass der Übergang aus einem Zustand in einen anderen nicht plötzlich ist, sondern allmählich in der Zeit geschieht, so unzutreffend ist seine Meinung, dieser Zustandswechsel sei nur durch ein kontinuierliches Wirken der Ursache möglich. Denn der Akt des Wirkens vollendet sich darin, dass durch ihn der Anstoss zum Beginn der Veränderung gegeben wird; die Ursache wirkt, indem sie den Beginn der Wirkung verursacht. Ist dies erfolgt, dann braucht die Ursache nicht weiter zu wirken, dann geschieht die weitere Veränderung durch die selbsteigene Natur des Dinges, an welchem sie bewirkt worden ist; wirkt die Ursache weiter, so erleitet die Wirkung eine stetige Modifikation. Wenn eine Billardkugel gegen die andere anstösst, so besteht das Wirken in dem momentanen Akt des Stosses, wodurch die zweite Kugel durch die erste aus dem Zustand der Ruhe in denjenigen der Bewegung gebracht wird; ist dieser Akt erfolgt, dann wirkt die Ursache nicht mehr, dann bewegt sich die gestossene Kugel von selbst weiter und würde vermöge der Trägheit in diesem Zustand der gleichförmigen Bewegung verharren, wenn nicht entgegenwirkende Kräfte sie wieder zur Ruhe brächten. Wenn dagegen ein Stein frei zu Boden fällt, so wirkt hier die Ursache, d. h. die Erde vermöge ihrer Anziehungskraft, kontinuierlich während der ganzen Zeit, in welcher das Herabfallen dauert; infolgedessen erleidet die Bewegung des Steines in jedem Moment eine Modifikation, einen Zuwachs ihrer Geschwindigkeit, und wird zu einer gleichmässig beschleunigten. Es ist also nicht richtig, dass die Ursache in der ganzen Zeit, in welcher die Veränderung vor sich geht, ihre Kraft bethätigen muss; sie kann weiter wirken und wirkt thatsächlich in sehr vielen Fällen weiter, modifiziert aber dann durch ihr kontinuierliches Wirken stetig die Wirkung. Demnach ist der Satz: cessante causa cessat effectus falsch; richtig

wäre nur folgender Satz: praesente effectu cessat aut potest cessare causa.*)

Nachdem wir den Begriff der kausalen Relation in Bezug auf alle in ihm enthaltenen Momente kritisch festgestellt haben, wenden wir uns zum Kausalprincip. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird dasselbe in verschiedener Weise ausgedrückt. Bald heisst es: jede Wirkung hat ihre Ursache, bald: alles hat eine

*) Eine sehr wichtige, das ursächliche Verhältnis tief berührende und dessen Auffassung wesentlich umgestaltende Frage hat Kant in seiner Theorie der Kausalität gar nicht berührt. Hätte er dieselbe berücksichtigt und genau erörtert, dann würde sich ihm ohne Zweifel ergeben haben, dass der Unterschied zwischen der Kausalität und der Wechselwirkung, den er statuieren zu müssen geglaubt hat, in Wahrheit gar nicht besteht, dass vielmehr die richtig gefasste Kausalität und die Wechselwirkung ein und dasselbe Verhältnis bedeuten. — Wenn zwei Dinge in kausale Beziehung zu einander treten, so betrachtet das gemeine Bewusstsein das eine Ding als rein thätig, das andere als rein leidend; jenes wirkt, dieses erleidet die Wirkung: es ist der rein passive Schauplatz, auf welchem die Ursache in despotischer Omnipotenz ihre Kraft zum Ausdruck bringt. Ferner wird das kausale Verhältnis gewöhnlich so aufgefasst, als ob die auf Grund desselben erfolgte Veränderung nur das eine Ding beträfe, das andere dagegen aus der kausalen Beziehung unverändert heraustrāte; die Ursache bringt nur eine Veränderung hervor, wird aber selbst nicht verändert. Allein diese Betrachtungsweise ist eine einseitige. Die Thatsache nämlich, dass ein und dieselbe Ursache an verschiedenen Dingen eine verschiedene Wirkung hervorbringt, muss uns zu der Überzeugung führen, dass das Ding, auf welches gewirkt wird, keineswegs sich rein passiv verhält, dass es vielmehr auf die Aktion der Ursache in einer seiner Natur entsprechenden Weise reagiert, d. h. seine Kraft bethätigt und durch diese Bethätigung den neuen Zustand entwickelt. Jedes Ding also, welches unter der Einwirkung eines anderen Dinges steht, ist teils leidend, teils thätig: leidend, insofern es durch die betreffende Ursache zur Entwickelung eines neuen Zustandes bestimmt wird, thätig, insofern es denselben durch Rückwirkung auf das Wirken, durch Bethätigung seiner eigenen Kraft, erzeugt. Demnach wird es das richtige sein, wenn wir die Ursache einer Wirkung nicht ausschliesslich in dem Einen Ding suchen, sondern in beiden Dingen, welche die konkurrierenden Faktoren sind, aus deren Zusammenwirken der betreffende Effekt, die Veränderung, als Produkt sich ergiebt. Wenn wir nun diesen Effekt genauer betrachten, so finden wir, dass derselbe ein Gesamteffekt ist, den wir durch Analyse in Partialeffekte zerlegen müssen. Wir meinen folgendes: Es verhält sich keineswegs so, wie das gemeine Bewusstsein glaubt, dass nämlich durch die kausale Beziehung zwischen zwei Dingen nur das eine Ding verändert wird; sie verändern sich vielmehr beide; das Ding, welches wir als die Ursache einer Veränderung zu betrachten gewohnt sind, befindet sich nach dem Wirken in einem anderen Zustand, als vor demselben. Eine Kugel, welche die andere in Bewegung versetzt, bleibt nach dem Stoss nicht in demselben Zustand, wie vor demselben; ihr Zustand hat sich verändert, ihre Bewegung ist retardiert worden. Die Wirkung besteht also jedesmals in einem Gesamteffekt, in einer Veränderung, die sich beziehungsweise auf die zur Wirkung konkurrierenden

Ursache, bald endlich: alles, was geschieht, hat eine Ursache. Nur die letztere Formulierung ist richtig. Die erste besagt etwas Selbstverständliches, wie schon Hume*) hervorgehoben hat; denn weil Ursache und Wirkung Wechselbegriffe sind, so versteht es sich von selbst, dass, sobald etwas als Wirkung angesehen wird, es eben damit als durch eine Ursache hervorgebracht betrachtet werden muss; dieser Satz ist ein analytisches Urteil und eignet sich als solches zur Formulierung eines Princips, welches eine Erweiterung unserer Erkenntnis bedeuten soll, ganz und gar nicht. Was aber die zweite Form der Fassung des Kausalprincips anlangt, so ist dieselbe zu weit. Denn würden wir mit der Behauptung, dass alles eine Ursache haben müsse, ernst machen, dann würden wir das Seiende in lauter Relativitäten und Derivate auflösen, und es bliebe kein Raum übrig für ein Absolutes, unabhängig Existierendes. Ein einfach und schlechthin Seiendes

---

Faktoren, auf die in kausaler Beziehung stehenden Dinge, verteilt. Wie ist nun diese Thatsache zu erklären? Sie ist nur dadurch zu erklären, dass wir die Kausalität nicht als ein einseitiges Verhältnis des Wirkens, sondern als ein doppelseitiges des Wirkens und Gegenwirkens fassen. Nicht einseitig wirkt A auf B; vielmehr wirkt B, wenn A wirkt, auf dieses zurück; jeder Aktion entspricht eine Reaktion. So ist also jedes kausale Verhältnis, streng begrifflich gefasst, ein Verhältnis des Wechselwirkens, und die Kausalität fällt mit der Wechselwirkung zusammen. — Vergl. darüber: Lotze, Metaphysik, 2. Aufl., Kap. V.

Dass die Kausalität als Wechselwirkung zu fassen sei, hat Newton erkannt. In seinem Werk: Philosophiae naturalis principia mathematica (Axiomata sive leges motus, lex III) heisst es: Actioni contrariam semper aequalem esse reactionem: sive corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales in partes contrarias dirigi. Erläuternd fügt Newton hinzu: Quicquid premit vel trahit alterum, tantundem ab eo premitur vel trahitur. Si quis lapidem digito premit, premitur et hujus digitus a lapide etc.

In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (III. Hauptstück, Mechanik, Lehrsatz 4, Beweis, 1. Aufl., S. 122) hat Kant ausdrücklich sich dahin geäussert, dass alle äussere Wirkung in der Welt Wechselwirkung sei. Dies stimmt aber nicht mit seiner in der Kritik vertretenen Ansicht überein, wonach Kausalität und Wechselwirkung zwei verschiedene Verhältnisse bedeuten sollen.

Aus Missverständnis verwirft Schopenhauer (vgl. Kritik der Kantischen Philosophie, WW. hrgeb. v. Grisebach, Bd. I, S. 585 ff.) den Begriff der Wechselwirkung rückhaltlos.

In einer, mit seinem positivistischen Standpunkt durchaus übereinstimmenden, aber, sachlich genommen, weit über das Ziel hinausschiessenden Weise verwirft Mill (a. a. O., § 4, S. 23 ff.) jeden Unterschied zwischen dem thätigen und dem leidenden Element im ursächlichen Verhältnis.

*) Traktat, Buch III, Abschn. 3, S. 109.

muss aber angenommen werden; denn das Relative und Bedingte weist in letzter Instanz auf ein Absolutes und Unbedingtes, auf ein schlechthin Seiendes, mit Notwendigkeit hin, mag man dasselbe in einem transscendenten Weltgrund oder in der thatsächlichen Konstitution des Weltalls, in dem Wesen der Dinge und ihrer Kräfte, suchen. Wir werden also das Kausalprincip nicht auf alles Seiende ausdehnen, nicht auf das, was schlechthin existiert, sondern nur auf das, was irgendwie entstanden, was in der Zeit geworden ist und dadurch seine Abhängigkeit von etwas anderem beweist. Die richtige Formulierung des Kausalprincips wäre also die: alles, was geschieht, oder jede Veränderung hat eine Ursache. Allein Kant giebt, wie wir uns erinnern, dem Kausalprincip diese Form nicht; er fasst es vielmehr in der strengeren, wissenschaftlichen Form, wonach alle Veränderungen nach dem Gesetze der Kausalität geschehen. Dies erklärt sich dadurch, dass Kant in erster Linie nicht auf die Principien, welche uns im täglichen Leben bei der Beurteilung der Thatsachen der Erfahrung leiten, sondern auf die Principien der wissenschaftlichen Forschung sein kritisches Augenmerk gerichtet hat, und mit diesen finden wir ihn in unserer Frage in völliger Übereinstimmung.*)

Wir gehen nun zur Erörterung der Frage nach dem Ursprung

*) Sigwart hat, im Anschluss an Leibniz, das Kausalprincip in der allgemeinen Bedeutung des Princips des zureichenden (Real-) Grundes gefasst; dasselbe besagt, dass alles, was wir als seiend denken, aus einem Realgrund seines Seins und Soseins als notwendig begriffen werden müsse (a. a. O., S. 134 und 167 ff.). Allein diese Auffassung des Kausalprincips unterscheidet sich nicht wesentlich von der Kantischen, insofern ja Sigwart weit davon entfernt ist, das Kausalprincip auf alles Seiende auszudehnen, vielmehr behauptet, dass wir zuletzt ein einfach und schlechthin Seiendes voraussetzen müssen. Seine Fassung ist nur insofern unpräjudizierter, als sie über die besondere Art des Realgrundes nichts bestimmt; sie sagt nichts darüber aus, ob die Ursache eine äussere Ursache (causa transiens), oder eine innere, im Wesen der Dinge selbst liegende (causa immanens) ist, während obige Kantische Fassung zwar nicht notwendig, aber doch thatsächlich den Nebengedanken an die äussere Ursache erzeugt. Auf Veränderungen bezieht sich auch Sigwarts Kausalprincip; denn das, was durch einen Realgrund gesetzt wird, ist allemal eine Veränderung, mag dieselbe in dem Aufeinanderwirken der Dinge ihren Grund haben, oder den Wechsel der Zustände eines Dinges bedeuten, der durch Kräfte, die in der Natur dieses Dinges liegen, nach einem in dem Wesen desselben begründeten Entwickelungsgesetz hervorgebracht wird.

des Kausalbegriffs über. Was zunächst den Begriff der kausalen Verknüpfung anlangt, so hat Kant, wie uns erinnerlich ist, den Versuch einer empirischen Begründung desselben entschieden abgewiesen; er hat sich in dieser Beziehung ganz an Hume angeschlossen und dessen Kritik völlig unbeanstandet in seine Betrachtungen aufgenommen. Dagegen hätten wir nichts zu bemerken, da auch wir das Ergebnis der Kritik Humes für vollkommen richtig halten und der Ansicht sind, dass dieselbe zu den wenigen philosophischen Lehrsätzen gezählt werden muss, die sich einer allgemeinen Anerkennung erfreuen dürfen und dem ewigen Streit der Meinungen entzogen werden müssen. Allein es fehlt auch in der neuesten Zeit nicht an Versuchen, welche gegen die Auffassung Humes sich wenden und im Anschluss an Locke dem Begriff der kausalen Verknüpfung eine empirische Grundlage geben wollen. Auf diese Versuche müssen wir eingehen, um zu ermitteln, ob Kant wirklich daran recht gethan hat, die Ansicht Humes einfach zu adoptieren. — Dass das Merkmal der notwendigen Verknüpfung, der gesetzlichen Abfolge der Wirkung aus der Ursache, nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen wird, das giebt jeder Unbefangene ohne weiteres zu. Aber dieses Merkmal gehört auch — wie wir an früherer Stelle gezeigt haben —, streng genommen, nicht zum Begriff der kausalen Relation, sondern ist bereits eine Seite des Kausalprincips und muss dort zur Sprache kommen. Worauf es uns hier ankommt, ist das Merkmal des Wirkens, also der Kraftbegriff. Diese Vorstellung des Wirkens, das charakteristische Merkmal der Kausalität, soll — wie man gegen Hume behauptet — aus der Erfahrung stammen. Prüfen wir, ob es sich wirklich so verhält! — Die empirischen Quellen, aus denen die Vorstellung des Wirkens entspringen könnte, sind einmal die äussere Erfahrung, dann die Kombination der äusseren und inneren Erfahrung, endlich die innere Erfahrung allein. Betrachten wir diese Möglichkeiten! Dass wir auf Grund der äusseren Erfahrung, wenn wir Veränderungen in der Natur wahrnehmen, zur Vorstellung des Wirkens gelangen: diese Ansicht, welche noch Locke gehegt hat, findet seit Humes Kritik — wenigstens in philosophischen Kreisen — keine Vertreter mehr; sie ist zu naiv, und ihre Unmöglichkeit leuchtet sofort ein. Man fühlt, dass wir wenigstens ein Glied des kausalen Verhältnisses als Thatsache unseres Bewusstseins erleben müssen, um

zur Vorstellung des Wirkens zu gelangen. Hier sind nun zwei Fälle möglich: wir erleben in unserem Bewusstsein entweder die Wirkung, oder die Ursache. Wenn ein Körper der Aussenwelt gegen unseren Leib stösst, so empfinden wir einen Druck, mit oder ohne Schmerzgefühl; hier scheint sich uns das Wirken ohne Scheidewand klar zu präsentieren. Allein wenn wir genauer zusehen, so ist die Druckempfindung, die wir erfahren, an sich nichts anderes, als ein Zustand unseres Bewusstseins; sie steht an sich in keiner inneren Beziehung zu dem wahrgenommenen Körper; beide sind an sich völlig isoliert. Dass sie innerlich zusammengehören, dass die Druckempfindung durch den äusseren Körper bewirkt worden ist: dies ergiebt sich erst dann, wenn wir dieselbe als Wirkung fassen und auf den Körper als Ursache beziehen. Um aber diese Beziehung auszuführen, dazu bedürfen wir bereits der Vorstellung der kausalen Relation. Nun meint man, dass wir dann das Wirken erfahren, wenn wir durch unseren Willensimpuls unsere Leibesglieder bewegen; hier fühlen wir uns als Ursache der erfolgten Veränderung, wir erleben die Kraft, die Wirksamkeit unseres Willens. Allein wenn wir kritisch vorgehen, so zeigt sich, dass alles, was wir in solchen Fällen erfahren, sich auf das Bewusstsein der Aufeinanderfolge zweier Zustände beschränkt, Zustände, welche an sich isoliert sind und in keinem inneren Zusammenhang mit einander stehen. Wir erfahren unseren Willensimpuls und die darauf folgende Empfindung der Kontraktion unserer Muskeln. Dass unser Wollen die Bewegung der Glieder bewirkt, davon haben wir kein Bewusstsein; wir erfahren nicht nur nicht, w i e unser Wollen es macht, diese Bewegung ins Werk zu setzen, sondern wir erfahren nicht einmal, d a s s er dies thut. Dass die beiden nach einander in meinem Bewusstsein auftretenden Zustände innerlich zusammengehören, dass mein Willensimpuls die Ursache der Gliederbewegung ist, dass ich diese bewirke: dies ergiebt sich erst dann, wenn ich beide Zustände in Zusammenhang bringe, wenn ich die Empfindung der Kontraktion der Muskeln als Wirkung fasse und dieselbe auf meinen Willensimpuls als Ursache zurückbeziehe. Allerdings scheint es uns, als erführen wir unmittelbar die Kraft unseres Wollens als bewirkendes Moment. Allein man darf sich durch diesen Schein nicht täuschen lassen, sondern sorgfältig analysieren. Scheint es uns doch auch, als erführen wir die Tiefendimension der Körper, während ein-

gehende Untersuchungen gezeigt haben, dass wir dieselbe nicht erfahren, sondern zum Erfahrenen, zu der wahrgenommenen Flächendimension hinzudenken; wir schmelzen sie gleichsam in das Wahrgenommene ein, dies verfestigt sich durch Gewohnheit und erhält den Schein eines thatsächlich Erfahrenen. Nun, um eine solche Einschmelzung, um eine solche — wir möchten es sagen — psychische Chemie, handelt es sich auch in unserem Falle. Erfahren wird nur die Aufeinanderfolge zweier Zustände, das Bewusstsein des Willensimpulses — das Kraftgefühl — und die Empfindung der Muskelkontraktion; diese beiden Zustände werden aufeinander bezogen, in inneren Zusammenhang gebracht und gleichsam miteinander verschmolzen; dies verfestigt sich durch Gewohnheit; der Process der Aufeinanderbeziehung wird nunmehr so unmittelbar, ohne Bewusstsein, vollzogen, dass es uns scheint, wir erführen die Kausalität unseres Wollens. Nun wird man sagen, dass wir dann, wenn wir unserem Wollen die Richtung auf Ausübung der Gliederbewegung geben, uns bereits als Ursache derselben betrachten, dass wir uns der Wirksamkeit unseres Wollens bewusst sind; in diesem Wollen eines Zwecks, in dem Bewusstsein, eine Bewegung ausführen zu wollen, erfassen wir uns unmittelbar als wirkende Ursache der auszuführenden Bewegung. Dem ist aber zu entgegnen, dass, ehe wir durch zweckbewusstes Wollen eine Bewegung ausüben, ehe wir uns überhaupt die Richtung auf Verwirklichung eines Zwecks geben können, wir zuvor die Kausalität unseres Wollens kennen gelernt haben müssen; um etwas zu wollen, muss man sich des Könnens schon bewusst sein. An unwillkürlichen, durch triebartige psychische Kräfte hervorgerufenen Bewegungen unseres Körpers müssen wir erkannt haben, dass wir die Macht über unsere Glieder besitzen, ehe wir durch zweckbewusstes Wollen eine Bewegung derselben ausführen. Sigwart sagt darüber sehr richtig folgendes*): »Die Lehre, welche alle Kausalitätsvorstellung ursprünglich aus dem Bewusstsein meines eigenen willkürlichen Thuns entspringen lässt, vergisst, dass zunächst die Bewegung meiner Glieder meinem darauf gerichteten Wollen nur folgt und auch hier erklärt werden muss, wie ich dazu komme, das nun als Wirkung meiner selbst auf meine Glieder zu betrachten; und wenn sie sich darauf beriefe, dass hier der

*) Logik, Bd. II, S. 142.

innere Zusammenhang durch einen Zweck hergestellt wird, der mein Thun regelt, so vergisst sie, dass, um einen Zweck mir mit Bewusstsein vorsetzen zu können, ich das Bewusstsein meiner Macht haben, also die Wirkungsfähigkeit meines Wollens schon erfahren haben muss.« Was endlich die dritte Möglichkeit anbetrifft, die Vorstellung des Wirkens könnte aus der inneren Erfahrung allein stammen, so verhält es sich damit, bei unbefangener Betrachtung, genau so, wie mit den beiden ersten. Denn zwar findet hier das kausale Verhältnis zwischen Zuständen meines eigenen seelischen Wesens statt, sowohl Ursache als auch Wirkung sind meine Zustände; aber diese Zustände stehen doch an sich nicht in diesem Verhältnis, es besteht zwischen ihnen als solchen kein innerer, kausaler Zusammenhang; sie folgen nur aufeinander. Spanne ich meine Aufmerksamkeit an, um bestimmte Vorstellungen mir zum Bewusstsein zu bringen und festzuhalten, so folgt eben nur der Eintritt dieser Vorstellungen auf das Gefühl jener Anspannung. Dass durch dieselbe das Bewusstwerden der Vorstellungen bewirkt wird: dies erfahre ich nicht. Beides sind an sich isolierte Zustände, die ich erst aufeinander beziehen, die ich in ursächlichen Zusammenhang bringen muss, damit sie die Bedeutung eines kausalen Verhältnisses erhalten sollen. Dazu bedarf ich aber wieder der Vorstellung der Kausalität. So ist also die Vorstellung der kausalen Verknüpfung auf keinem Wege empirisch zu begründen; in der Erfahrung, wenn wir dieselbe kritisch betrachten, offenbart sich uns kein Wirken, nirgends ist in der Erfahrung als solcher Kausalität enthalten; vielmehr legen wir dieselbe in die Erfahrung hinein. Und so hat denn Kant vollkommen recht daran gethan, dass er die Ergebnisse der Kritik Humes rückhaltslos angenommen hat, um auf diesem unerschütterlichen Grunde weiter zu bauen.*)

*) Es ist eine der vornehmsten Aufgaben der Erkenntnistheorie, durch sorgfältige Analyse und eingehende Kritik zu bestimmen, welche Elemente unserer Vorstellung der realen Wirklichkeit empirisch sind, und welche nicht empirisch sind, sondern eine Zuthat seitens des vorstellenden Bewusstseins zum Empirischen bedeuten. Die Lösung dieser Aufgabe, die wesentlich eine psychologische ist, und der Beantwortung der rein erkenntnistheoretischen Frage nach der Bedeutung der so aufgefundenen und klassifizierten Elemente für unsere Erkenntnis der Wirklichkeit, einer Frage, die auf psychologischem Wege sich nicht beantworten lässt, vorangehen muss — die Lösung dieser Aufgabe hängt ab von einer richtigen Bestimmung und scharfen Fassung des Begriffs der Erfahrung, im Sinne der *reinen* Erfahrung, der »mera experientia« Bacons. Diesem Postulat wird aber nur selten volle Rechnung getragen. Nur wenige Erkenntnistheo-

Ebenso entschieden, wie beim Begriff der kausalen Relation, bestreitet Kant — und zwar wiederum im Anschluss an Humes Kritik — die Möglichkeit einer empirischen Begründung des Grundsatzes der Kausalität. Wie dort die »Dignität«, nämlich das Moment des Wirkens, empirisch gar nicht ausdrückbar war, so ist auch hier die Dignität, nämlich die strenge Allgemeinheit, kein Ergebnis der Erfahrung. Dass die Kausalität auf das gesamte Gebiet des Geschehens sich erstreckt und dieses Gebiet von Kausalgesetzen beherrscht wird, dass also jede Veränderung der notwendig eintretende Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache ist: dieses Urteil ist keine auf Grund der Erfahrung gewonnene Erkenntnis, weil ja nicht alle möglichen Veränderungen Thatsachen

---

retiker haben dasselbe erfüllt; die meisten fassen den Begriff der Erfahrung viel zu weit, oder verbinden sogar mit diesem Begriff, in Annäherung an das unphilosophische Bewusstsein, einen sehr unbestimmten Sinn. Davon sind auch diejenigen nicht ausgenommen, welche den Standpunkt der reinen Erfahrung vertreten, und in der Durchführung dieses erkenntnistheoretischen Princips das wahre Heil für die Philosophie erblicken. Nach unserer Überzeugung fällt der erkenntnistheoretische Begriff der Erfahrung mit dem Begriff der Empfindung zusammen. Was nicht in der Empfindung liegt, das liegt auch nicht in der Erfahrung, sondern gehört zu denjenigen Elementen unserer Erkenntnis, welche vom vorstellenden Bewusstsein zum Erfahrenen oder Empfundenen hinzugesetzt werden. Dagegen lässt sich der Begriff der Erfahrung, im erkenntnistheoretischen Sinne, dem Begriff der Wahrnehmung nicht gleichsetzen, weil in der Wahrnehmung bereits Erkenntniselemente liegen, die nicht empirisch sind. — Wenn wir nun das soeben aufgestellte Kriterium auf die Frage der Kausalität anwenden, so kann darüber gar kein Zweifel sein, dass die Vorstellung des Wirkens oder des kausalen Zusammenhanges nicht zu den empirischen Elementen der Erkenntnis gehört. Denn dass der kausale Zusammenhang empfunden werde, ebenso empfunden, wie wir Farben und Töne empfinden: das wird niemand behaupten wollen. Dass die Erfahrung, durch die bestimmte Beschaffenheit der Empfindungen, unserem Denken die Veranlassung giebt, dieselben kausal zu verknüpfen, dass wir uns diese Beschaffenheit nicht anders erklären können, als durch Annahme eines kausalen Zusammenhanges, dass diese Annahme die natürlichste und sachgemässeste ist, dass wir also nur dann, wenn in der Erfahrung ein entsprechender Inhalt sich findet, dazu bestimmt werden, den Begriff der Kausalität denkend zu erzeugen: dies geben wir zu und werden es in den Schlussbetrachtungen noch näher entwickeln; dass aber der kausale Zusammenhang erfahren, d. h. empfunden werde, das müssen wir entschieden bestreiten. Die Kausalität bedeutet ja eine Synthese, eine beziehende Zusammenfassung einer Vielheit im Einheitsbewusstsein. Diese Synthese, diese beziehende Zusammenfassung, liegt aber nicht in der Erfahrung, die uns nur isolierte Elemente liefert; dieselbe ist vielmehr das Werk des beziehenden Bewusstseins, welches die empirischen Elemente aus ihrer Vereinzelung und ihrer Beziehungslosigkeit heraushebt und zu einander in Beziehung setzt und verknüpft. Die Vorstellung des Wirkens, der Kraftbeziehung

der Erfahrung sind, sondern nur ein verschwindend geringer Bruchteil derselben, und weil uns die Erfahrung nirgends notwendige, sondern überall nur thatsächliche Zusammenhänge zeigt. Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind keine empirischen Merkmale. Kant wird nicht müde, zu wiederholen, dass Regeln, die wir uns auf Grund der Erfahrung bilden, nicht streng allgemeine, sondern nur komparativ allgemeine Regeln sind. Und hierin werden wir ihm vollkommen recht geben. Es ist auch nach unserem Dafürhalten eine reine Täuschung, wenn man glaubt, aus der Erfahrung mehr herausziehen zu können, als in ihr thatsächlich liegt, wenn man meint, aus den wenigen Fällen thatsächlich beobachteter Zusammenhänge innerhalb des Geschehens

---

zwischen zwei auf einander folgenden Veränderungen, ist keine empirische Vorstellung; denn selbst in der inneren Erfahrung ist uns die Kraft nicht als bewirkendes Moment gegeben, sondern nur als Zustand unseres Bewusstseins, als Empfindung der Anstrengung unseres Wollens, als ein Zustand, der isoliert dasteht, und an sich, als empirisches Element, zu der darauf folgenden Empfindung der Kontraktion unserer Muskeln, resp. zu dem darauf folgenden Bewusstwerden einer Veränderung in unserem psychischen Zustand, in keiner inneren Beziehung steht. Wir gelangen zur Vorstellung des Wirkens erst dadurch, dass wir unsere Kraftempfindung zu der darauf folgenden Veränderung unseres leiblichen resp. seelischen Zustandes in Beziehung setzen, indem wir diese auf jene als ihren Grund zurückführen, d. h. zwei auf einander folgende Vorgänge zu Einem Vorgang zusammenfassen. — Wenn man uns nun auf diese Ausführungen entgegnen wollte, dass die Vorstellung des kausalen Zusammenhanges eben desshalb einen empirischen Ursprung behalte, weil die Erfahrung und nur die Erfahrung es sei, welche uns veranlasse, diese Vorstellung denkend zu erzeugen: so können wir die Richtigkeit dieses Schlusses nicht anerkennen. Denn sollte das Kriterium einer empirischen Vorstellung darin liegen, dass die Erfahrung bei der Bildung einer Vorstellung als mitwirkender Faktor beteiligt ist: dann gäbe es keine anderen Vorstellungen, als nur empirische. Dann müsste auch die Vorstellung des Raumes eine empirische sein, insofern ja das Bewusstsein diese Vorstellung nur dann erzeugen kann, wenn Empfindungen von bestimmter Beschaffenheit empirisch gegeben sind, mag man diese Beschaffenheit in Lotzes Lokalzeichen oder in sonst welchen empirischen Begleiterscheinungen der Empfindungen suchen. Empirisches und Apriorisches einander so radikal entgegenzustellen, wie es Kant gethan hat, auf die eine Seite den völlig formlosen, indifferenten empirischen Stoff, auf die andere Seite die ordnende und gestaltende apriorische Form zu setzen, das geht sicherlich nicht an. Vielmehr ist unsere Erkenntnis der Wirklichkeit durchweg das Ergebnis des solidarischen Zusammenwirkens empirischer und apriorischer Erkenntniselemente, das Produkt aus den beiden Faktoren: der Erfahrung, welche den bestimmten Wink, das bestimmende Motiv, giebt, und dem Ausschlag gebenden und ausdeutenden Denken; aber man darf beide Elemente nicht vermischen, sondern muss dieselben sorgfältig auseinanderhalten und die ihnen zukommende charakteristische Eigentümlichkeit wahren; denn sonst fliessen die Begriffe

irgend ein Gesetz im strengen Sinne des Wortes entnehmen und dieses Gesetz auf das gesamte Gebiet des Geschehens ausdehnen zu können. Es ist zwar eine allgemein verbreitete Anschauung, dass der Naturforscher auf Grund der Beobachtung der Erfahrungsthatsachen und des an denselben vorgenommenen Experimentes Naturgesetze entdeckt; aber wenn wir uns nicht täuschen lassen, sondern kritisch die Sache betrachten, so müssen wir sagen, dass der Naturforscher nicht Gesetze entdeckt, sondern nur einzelne Thatsachen konstatiert, dass er nicht notwendige, sondern nur thatsächliche Zusammenhänge zwischen den Naturerscheinungen findet. Mag der Naturforscher auch noch so oft Beobachtungen und Experimente anstellen und auf Grund derselben einen Zusammenhang zwischen bestimmten Naturvorgängen ermitteln, so hat er damit doch nur eine Summe übereinstimmender Thatsachen konstatiert, aber kein Gesetz, im Sinne einer streng allgemeinen und notwendigen Regel, kein Gesetz, welches schlechthin alle Fälle des betreffenden Zusammenhangs umfassen muss. Zum Gesetz wird die empirisch konstatierte Regel erst dadurch, dass der

des Empirischen und des Apriorischen charakterlos ineinander und verlieren vollständig ihre erkenntnistheoretische Sonderstellung und Bedeutung. Freilich ist der Begriff der Kausalität — wie wir noch später näher auseinandersetzen werden — nicht in dem Sinne a priori, in welchem ihn Kant dafür erklärt; er ist nicht eine von der Erfahrung gänzlich unabhängige Funktion des Denkens, eine Funktion, welche die Erfahrung, d. h. die Erkenntnis objektiver Successionen, bedingt und schafft; aber er ist doch in dem Sinne a priori, dass er eine spontane Synthese des Bewusstseins bedeutet, wodurch — freilich nach Anleitung durch die Erfahrung — zu der empirisch gegebenen Succession der Erscheinungen von bestimmter Beschaffenheit ein Element denkend hinzugefügt wird, das in der reinen Erfahrung nicht liegt, nämlich der kausale Zusammenhang, die innige Abhängigkeit des Konsequens von dem Antecedens. — Vergl. die eingehenden und scharfsinnigen, wenn auch nach unserer Überzeugung nicht zutreffenden Ausführungen über den Ursprung des Begriffs der Kausalität bei Erhardt: Metaphysik, Bd. I — die Kausalität. —

Nach Mill ist die Vorstellung der Kausalität natürlich ein Ergebnis der Erfahrung. Weil aber Mill das Merkmal des Wirkens aus dem Begriff der Kausalität eliminiert, so ist die Frage, ob wir ein Wirken erfahren, für ihn gegenstandslos (vergl. übrigens a. a. O., § 11); es bleibt nur die Aufeinanderfolge, die ohne Zweifel eine Thatsache der Erfahrung ist. Nun fasst aber Mill diese Aufeinanderfolge im Sinne des Verhältnisses einer unabänderlichen, gesetzlichen Succession auf; er redet gleich von einem Gesetz der Ursächlichkeit. Diese unabänderliche Ordnung der Aufeinanderfolge, das Kausalgesetz, soll nun nach Mill eine Thatsache der Erfahrung sein. Ob es damit seine Richtigkeit hat, das werden wir erst prüfen, wenn wir zum Kausalprincip übergehen.

Naturforscher sie dazu macht; er deutet sie als einen gesetzlichen Zusammenhang aus, er drückt ihr den Stempel des Gesetzes auf, er legt das Merkmal der Gesetzlichkeit, der Notwendigkeit, in die Thatsachen der Erfahrung hinein, und worauf er sich dabei stützt, ist seine Überzeugung von der ausnahmslosen Gültigkeit des Kausalprincips. Die Begründung desselben kann also unmöglich eine empirische sein.*)

---

*) In dieser Täuschung, die wir soeben blossgelegt haben, ist Mill befangen. Er will nämlich dem Kausalprincip eine empirische Grundlage geben, er betrachtet dasselbe als eine Generalisation aus der Erfahrung. Weil dieser Versuch in überaus instruktiver Weise die Haltlosigkeit des Empirismus vor die Augen führt, so wollen wir auf denselben — soweit der Raum es gestattet — eingehen. — Mill steht — wie schon hervorgehoben worden ist — auf demselben erkenntnistheoretischen Standpunkt wie Hume. Während aber Hume sich kein Hehl daraus macht, dass auf der Grundlage der reinen Empirie keine Erfahrungswissenschaft, die in streng allgemeinen Erkenntnissen ihren Abschluss fände, sich aufbauen lässt, will Mill dieses Baugeschäft übernehmen; er will uns zeigen, dass wir mit den Thatsachen der Erfahrung ganz gut auskommen und keinerlei nichtempirischer Principien bedürfen, um zum Erfahrungswissen zu gelangen. »Wir haben keinen weiteren Prüfstein, dem wir die Erfahrung als solche unterwerfen könnten; aber wir machen die Erfahrung zu ihrem eigenen Prüfstein« (a. a. O., Buch III, Kap. 4, § 2): Diesen Satz, der als Motto seines logischen Werkes dienen könnte, legt Mill allen seinen Untersuchungen zu Grunde. — Die Frage des Kausalprincips erörtert Mill bei Gelegenheit seiner Theorie der Induktion. »Induktion,« sagt er (a. a. O., Buch III, Kap. 2, § 1), »ist jene Verstandesverrichtung, durch die wir das, was wir in einem besonderen Falle oder in besonderen Fällen als wahr erkannt haben, auch als wahr in allen Fällen erschliessen, die den ersteren in gewissen bestimmbaren Beziehungen gleichen«; sie ist ein Schluss vom Bekannten auf Unbekanntes. Worauf gründet sich nun dieser Schluss? Er gründet sich, sagt Mill (Kap. 2, § 1), auf die Voraussetzung, »dass das, was einmal geschieht, bei einem genügenden Grade von Ähnlichkeit in den Verhältnissen wieder geschehen, und nicht nur wieder, sondern so oft geschehen wird, als dieselben Verhältnisse wiederkehren«; sein Grund ist also die Überzeugung von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs, von der ausnahmslosen Geltung des ursächlichen Gesetzes; dieses ist das »Grundprincip und Hauptaxiom« der Induktion. Wie gelangen wir nun zu dieser Überzeugung? Wir gelangen dazu auf dem Wege der Erfahrung; der Satz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs ist selbst ein Fall der Induktion, eine Verallgemeinerung aus der Erfahrung. Ehe wir nämlich daran gehen, auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung Naturgesetze zu ermitteln, gelangen wir schon auf dem Wege der unwissenschaftlichen Praxis zur Entdeckung einer stattlichen Anzahl von Gleichförmigkeiten in der Aufeinanderfolge von Naturphänomenen, Gleichförmigkeiten, die, soweit unsere Erfahrung reicht, »als völlig wechsellos, als die ganze Natur durchwaltend« befunden werden. »Viele von den Gleichförmigkeiten, die unter Phänomenen bestehen, sind so beständig und offenkundig, dass sie sich der Beachtung unwillkürlich aufdrängen.« (Kap. 4, § 2.) Je mehr wir nun von solchen Gleichförmigkeiten entdecken, je weiter der Gesichts-

Weil somit die empirische Begründung des Kausalbegriffs zu keinem Ziele führt, weil auch der rationalistische Versuch, den Kausalbegriff auf das Princip des Widerspruchs zu gründen, nach Humes treffender Kritik, ohne weiteres ausscheidet: so betritt Kant den bis dahin noch unbetretenen Weg des transscendentalen

---

kreis unserer Erfahrungen sich ausdehnt, desto mehr befestigt sich in uns die Überzeugung, dass nicht nur auf den von uns beobachteten Gebieten, sondern überhaupt auf allen Gebieten des Naturgeschehens strenge Gesetzlichkeit herrscht. Durch Verallgemeinerung aus vielen Gesetzen von geringerer Allgemeinheit gelangen wir zu dem »ausnahmslosen Gesetz« von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs, welches Gesetz dann die Grundlage für die induktive Forschung bildet. »Die näherliegenden von diesen besonderen Gleichförmigkeiten,« sagt Mill (Kap. 21, § 2), »führen uns auf die allgemeine Gleichförmigkeit und bezeugen dieselbe; und die allgemeine Gleichförmigkeit, sobald sie einmal festgestellt ist, setzt uns in den Stand, den Rest der besonderen Gleichförmigkeiten, aus denen sie besteht, zu beweisen.« Weil nun aber das strenge, induktive Verfahren die Gültigkeit des Satzes von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs bereits voraussetzt, so wird die allgemeine Gleichförmigkeit und damit »unsere Kenntnis von den besonderen Gleichförmigkeiten, aus denen wir sie zuerst erschliessen, natürlich nicht durch strenge Induktion, sondern durch die lockere und unsichere Art der Induktion gewonnen, die man inductio per enumerationem simplicem nennt« (ebendas.). »Das kunstvollere Verfahren« verdankt also »seine eigene Gültigkeit einem Gesetz, das selbst in jener roheren Weise gewonnen wurde« (ebendas.). Sonderbar fürwahr! Das streng wissenschaftliche Verfahren soll auf einer Grundlage ruhen, die man in der rohen, unwissenschaftlichen Weise errichtet hat! Baut man da nicht ein festes Gebäude auf einem Morast? Mill sieht selbst, dass er in eine Klemme geraten ist und sucht nach einem Ausweg. Er beruhigt uns, wir sollen an seinen Ausführungen keinen Anstoss nehmen, wir sollen darin keinen Widerspruch erblicken. Der Widerspruch — meint Mill — liege »nur in den Worten«. Wenn die Induktion durch einfache Aufzählung ein ungültiges Verfahren wäre, so könnten wir allerdings kein gültiges Verfahren darauf gründen. Allein sie ist ein »gültiges«, wenn auch ein »trügliches« Verfahren, trüglich in verschiedenen Graden. »Es giebt eine Stufenleiter der Vertrauenswürdigkeit in den Ergebnissen der ursprünglichen unwissenschaftlichen Induktion, und auf dieser Verschiedenheit beruhen die Regeln für die Verbesserung des Verfahrens« (ebendas.). Es giebt Verallgemeinerungen, die, weil sie auf einer engeren Erfahrungsgrundlage ruhen, unsicher sind; die Erfahrung, sobald sie umfassender wird, zeigt uns Ausnahmen von der Regel, sie führt uns negative Instanzen vor und beweist, dass wir voreilig und falsch verallgemeinert haben. Es giebt aber auch Regelmässigkeiten in der Aufeinanderfolge von Phänomenen, bei denen wir, soweit unsere Erfahrung reicht, keine Ausnahme von der Regel gefunden haben; sie ruhen auf einer breiteren Erfahrungsgrundlage, sind desshalb sicherer und vertrauenswürdiger, als jene, und dienen uns dazu, jene zu berichtigen. Und je weiter der Gesichtskreis unserer Erfahrung sich ausdehnt, desto gewisser und vertrauenswürdiger werden diese Verallgemeinerungen, desto grösser ihre Zahl, und desto mehr befestigt sich in uns die Überzeugung von dem ausnahmslosen Walten strenger Gesetz-

Apriorismus. Den Begriff der Kausalität erklärt er für einen reinen Verstandesbegriff, für eine Funktion des verknüpfenden Denkens, den Grundsatz der Kausalität hält er für einen Grundsatz des reinen Verstandes. Die ausnahmslose objektive Gültigkeit des Kausalbegriffs, als einer reinen Form des Denkens, soll aber darauf

---

lichkeit in der Natur. »Es giebt solche gewisse und ausnahmslose Induktionen,« sagt Mill (Kap. IV, § 3), »und weil es deren giebt, ist eine induktive Logik möglich.« Nun darf man nicht etwa glauben, dass der Satz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs die Richtigkeit unserer kausalen Schlüsse beweist, dass wir nicht anders richtig verallgemeinern und verallgemeinern können, als nur auf Grund dieses Satzes. Zum Beweise der kausalen Schlüsse trägt dieser Satz durchaus nichts bei, wohl aber ist er die notwendige Bedingung ihrer Beweisbarkeit, da sich kein Schlusssatz beweisen lässt, für den man nicht einen gültigen Obersatz aufstellen kann (Kap. III, § 1). Jeder induktive Schluss nämlich kann als ein Syllogismus angesehen werden, dessen Obersatz das Princip der ausnahmslosen Naturgesetzlichkeit, dessen Untersatz die bereits beobachtete Regelmässigkeit in der Aufeinanderfolge bestimmter Naturerscheinungen und dessen Schlusssatz eben der kausale Schluss auf die unbekannten Fälle bildet. Nun ist, wie Mill in seiner Theorie des Syllogismus zu zeigen gesucht hat (Buch II, Kap. III, bes. § 2—4), der Obersatz keineswegs ein wirklicher Beweis des Schlusssatzes, insofern er dessen Gültigkeit voraussetzt, wenn er selbst gelten soll; seine Wahrheit steht nicht vor derjenigen des Schlusssatzes fest; vielmehr ist es unsere bisherige Erfahrung, die uns berechtigt, den allgemeinen Satz mitsamt der besonderen Thatsache aus ihr abzuleiten. »Jede Folgerung,« sagt Mill (§ 4), »geht vom Besonderen auf Besonderes; allgemeine Sätze sind bloss Verzeichnisse solcher bereits gemachter Folgerungen und abgekürzte Formeln, um danach weitere zu machen. Der Obersatz eines Syllogismus ist mithin eine Formel dieser Art, und der Schlusssatz ist nicht eine a u s dieser Formel, sondern eine in G e m ä s s h e i t der Formel gezogene Folgerung, während die besonderen Thatsachen, aus denen der allgemeine Satz durch Induktion gewonnen ward, das wirkliche logische Antecedens oder die wahre Prämisse bilden.« Demgemäss ist das Gesetz der Ursächlichkeit, als Obersatz der induktiven Schlüsse, nicht eine Wahrheit, die vor allen Induktionen feststünde und aus der alle besonderen Thatsachen abgeleitet werden könnten; vielmehr ist es selbst durch Induktion gewonnen, durch Verallgemeinerung aus besonderen Gleichförmigkeiten, durch Verallgemeinerung, die auf einer breiten Erfahrungsbasis ruht; und ist es einmal als feste Überzeugung vorhanden, dann stellt es eine Formel dar, in deren Gemässheit wir weitere Folgerungen machen. — Eine reichlichere Blumenlese von Zirkeln und Widersprüchen, als die soeben entwickelte Theorie Mills sie bietet, kann man sich wohl kaum wünschen. Es erregt Mitleid und gewährt doch zugleich einen komischen Anblick, wenn man diese Selbstpeinigung der Gedanken sieht, wenn man sieht, wie ein so scharfer Denker, wie es doch Mill ohne Zweifel ist, sich quält und abmüht, sich dreht und windet, wie er mit der richtigen Sprache nicht herauswill, um nur seine empiristische Marotte durchzuführen. Sigwart unterscheidet sehr treffend zwischen dem »Logiker« Mill und dem »Empiristen« Mill (a. a. O., Bd. II, S. 421). Der Logiker Mill lehrt, dass das induktive Schlussverfahren auf einem festen und sicheren Princip ruhen müsse, auf der Voraus-

beruhen, dass dieser Begriff eine Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung ist. Das behauptet Kant. Ob mit Recht, das muss sich ergeben durch eine Kritik des Beweises, den Kant für seine Behauptung geliefert hat. Ehe wir jedoch an diese Kritik heran-

---

setzung, dass der Naturlauf sich nicht ändert, sondern durch unwandelbare Gesetze geregelt ist. Der Empirist Mill dagegen lehrt, dass dieses Princip selbst durch Verallgemeinerung aus der Erfahrung, und zwar durch die rohe, unwissenschaftliche Art der Induktion, gewonnen ist; er lehrt, dass die Erfahrung sich selbst genügt, dass wir aus ihr besondere Gesetze herausziehen können, aus deren Verallgemeinerung das ausnahmslose Gesetz der allgemeinen Naturgesetzlichkeit sich ergeben soll. Es ist nun nicht einzusehen, wie wir auf Grund der vereinzelten Regelmässigkeiten in der Aufeinanderfolge von Phänomenen, die sich unserer Betrachtung unmittelbar aufdrängen, auch nur auf den Gedanken an das Walten einer alle Gebiete des Geschehens umfassenden Naturgesetzlichkeit kommen könnten. Sind doch diese Regelmässigkeiten im Vergleich mit den Regellosigkeiten, die sich uns auch unmittelbar, ja noch unmittelbarer aufdrängen, so verschwindend gering an Zahl, dass der Gedanke an ein Chaos eher ihre Folge sein könnte, als der Gedanke an die Gesetzlichkeit; gleichen doch diese Regelmässigkeiten vereinzelten Inseln in dem unermesslichen Ozean des Naturgeschehens, das uns auf den ersten Blick als ein regelloses Durcheinander erscheint und dessen Gesetze wir erst allmählich entwirren, entwirren — wie Mill selbst sagt — nur mit Hilfe des bereits vorhandenen Kausalprincips! Es ist aber noch viel weniger einzusehen, wie diese vereinzelten Regelmässigkeiten, diese auf Grund der lockeren und unsicheren Art der Induktion durch einfache Aufzählung gewonnenen Verallgemeinerungen, die Wahrheit des Kausalprincips irgend begründen könnten, eines Grundsatzes, von dem Mill selbst sagt (Buch III, Kap. 5, § 1), dass es den Wahrheiten der Geometrie in ihrer bemerkenswerten Eigentümlichkeit gleicht. Schon Bacon (Novum Organum, Buch I, Aphor. 105) hat eingesehen und ausdrücklich betont, dass die »inductio per enumerationem simplicem« eine »res puerilis« sei, dass sie nur zu unsicheren Schlüssen führt, weil sie der Gefahr entgegengesetzter Fälle ausgesetzt bleibt und sich auf die wenigen Fälle stützt, welche gerade zur Hand sind. Das sieht auch Mill ein; er nennt diese Art der Induktion eine »precäre und schwankende Grundlage für unser Vertrauen« (Buch III, Kap. 21, § 2), eine »rohe und liederliche« Art der Verallgemeinerung (Buch V, Kap. 5, § 4). Wie sollen wir aber dann auf dieser schwankenden Grundlage zur Erkenntnis irgend eines Gesetzes, das die ganze Natur durchwaltet, gelangen? Wie sollen wir auf Grund der besonderen Verallgemeinerungen, die selbst unsicher sind, jemals zu einem Satz gelangen, der ausnahmslose Geltung beansprucht? Konstatieren wir doch nur einzelne Thatsachen, wir finden, dass, soweit wir beobachtet haben, dieselben Regelmässigkeit gezeigt haben; ob sie aber auch fernerhin diese Regelmässigkeit zeigen werden, das wissen wir nicht; wir sind stets der Gefahr negativer Instanzen ausgesetzt und kommen in unserer Erkenntnis, was ihre Sicherheit anlangt, nicht vorwärts. Nun meint Mill, die Induktion durch einfache Aufzählung sei zwar ein trügliches, aber doch ein gültiges Verfahren. Allein wie sollen wir unterscheiden können, wann die Induktion trügerisch ist, und wann sie nicht trügt, wann unsere auf Grund derselben gemachten Verallgemeinerungen gültig, und wann sie nicht

gehen, soll ein Punkt erörtert werden, der für Kants Theorie der Kausalität eine gewisse Bedeutung hat. Wir meinen die Frage, ob die Art und Weise, wie Kant die Kausalität als einen Begriff a priori festzustellen gesucht hat, als eine richtige angesehen wer-

---

gültig sind? Diese Unterscheidung ist auf dem Standpunkt der reinen Erfahrung schlechterdings unmöglich. Denn wenn Mill sagt, dass die auf breiterer Erfahrungsgrundlage ruhenden Verallgemeinerungen vertrauenswürdiger sind, als diejenigen auf engerer Erfahrungsbasis ruhenden, so ist damit nichts geholfen. Jene nämlich bedeuten an sich nichts anderes, als dass ich mehr übereinstimmende Thatsachen gefunden habe, als bei diesen; ihnen ein grösseres Vertrauen zu schenken, als diesen, dazu berechtigen sie uns an sich nicht. Neunundneunzig Fälle einer konstatierten Übereinstimmung zwischen bestimmten Thatsachen sagen, wenn es sich nicht um das psychologische Motiv der Erwartung, sondern um den zureichenden logischen Grund handelt, ebensowenig etwas Bestimmtes über den hundertsten Fall aus, als jede andere kleinere Zahl derselben; hier wie dort ist die Verallgemeinerung locker und unsicher, weil sie der Gefahr ausgesetzt ist, durch negative Instanzen widerlegt zu werden. Die auf breiterer Erfahrungsgrundlage ruhenden Verallgemeinerungen sind erst unter der Voraussetzung mehr als eine blosse Summe übereinstimmender Einzelfälle, sie bedeuten ein Naturgesetz nur dann, wenn wir das Recht haben, ihnen diesen Charakter zu vindizieren; dieses Recht haben wir aber nur dann, wenn es bereits anderweitig feststeht, dass »es in der Natur etwas derartiges giebt wie Parallelfälle, dass das, was einmal geschieht, so oft geschehen wird, als dieselben Verhältnisse wiederkehren«, wenn also der Grundsatz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs schon als allgemeingültig vorausgesetzt ist. Grade der Vertrauenswürdigkeit, einen Unterschied zwischen mehr sicheren und weniger sicheren Verallgemeinerungen, giebt es also nur unter Voraussetzung des Kausalprincips; auf dem Standpunkt der reinen Erfahrung giebt es solche nicht; hier reduziert sich alles auf eine Summe einzelner Thatsachen, die nur sich selbst verbürgen. Die Behauptung Mills, dass die Induktion, als strenges, wissenschaftliches Verfahren, des Princips von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs bedürfe, und seine weitere Behauptung, dass dieses Princip selbst ein Fall der Induktion sei, sind also schlechterdings unvereinbar; sie bedeuten einen handgreiflichen Zirkel. Nun meint Mill, dass der Grundsatz der Kausalität nichts zum Beweise unserer kausalen Schlüsse beitrage, dass er nur eine Formel darstelle, nicht auf deren Grund, sondern in deren Gemässheit wir weitere Folgerungen machen; wir schliessen von bekannten Fällen auf unbekannte, vom Besonderen auf Besonderes; unsere frühere Erfahrung ist der zureichende Grund für unsere weiteren Schlüsse. Nun, wenn es wirklich so ist, wozu hat sich dann Mill die Mühe gegeben, nach einem Grund der Induktion zu suchen, wozu hat er so viel Anstalten getroffen, um das Kausalprincip zu beweisen? Schliessen wir vom Besonderen auf Besonderes und dürfen wir so schliessen, trägt das Kausalprincip zum Beweise dieser Schlüsse durchaus nichts bei, verbürgt die Erfahrung als solche unsere Verallgemeinerungen, ist sie ihr eigener Prüfstein: dann brauchen wir keinen Grundsatz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs, wenigstens nicht im Sinne eines streng ausnahmslosen Gesetzes. Diese strenge Ausnahmslosigkeit des Kausalgesetzes muss auch schliesslich Mill selbst — und es ist dies eine Konsequenz

den kann. Es handelt sich also um das, was Kant sonst eine metaphysische Erörterung oder Deduktion eines Begriffs genannt hat. Ist diese metaphysische Deduktion der Kausalität als gelungen zu betrachten?

---

seines Empirismus — aufheben. Bei der Besprechung der Trugschlüsse der Verallgemeinerung lässt sich Mill also vernehmen (Buch V, Kap. 5, § 2): »Von dieser Art sind z. B. alle Schlüsse aus der Ordnung der Natur, die auf der Erde oder innerhalb des Sonnensystems besteht, auf diejenige, die in entfernten Teilen des Weltalls bestehen mag, wo die Ereignisse nach allem, was wir wissen, ganz und gar verschieden sein oder nach verschiedenen Gesetzen oder auch nach gar keinem festen Gesetze auf einander folgen mögen . . . .« »Und um wie vieles sich auch unsere Kenntnis der Natur in Zukunft erweitern mag, es ist nicht leicht abzusehen, wie diese Kenntnis jemals eine vollständige sein könnte, oder wie wir, wenn sie es wäre, dessen jemals gewiss zu sein vermöchten.« Ein recht charakteristisches Eingeständnis! Wie lässt sich aber diese Äusserung in Einklang bringen mit der sonst so zuversichtlich geäusserten Meinung Mills, dass das Gesetz der Ursächlichkeit ein Grundgesetz sei, an Sicherheit gleich den geometrischen Wahrheiten, — was freilich keine besondere Empfehlung ist, da Mill die Sätze der Mathematik ebenfalls auf Induktion aus der Erfahrung gründet —, dass es »strenge Unverbrüchlichkeit« besitze und »von gleichem Umfange mit dem ganzen Gebiet aufeinanderfolgender Phänomene« sei? Wer sieht hier nicht einen offenbaren Widerspruch? Aber klar ist es, dass mit Mills Empirismus dieses Eingeständnis ganz im Einklang steht. Denn wenn das Kausalprincip auf Grund besonderer Verallgemeinerungen gewonnen ist, so ist klar, dass sein Umfang im allergünstigsten Falle nur so weit reichen kann, als das Gebiet der besonderen Regelmässigkeiten sich erstreckt. Wenn es aber mit der Geltung des Kausalprincips diese Bewandtnis hat, so verliert offenbar dieser Grundsatz alle Bedeutung: er kann der induktiven Forschung nicht nur als keine sichere, feste Grundlage dienen, sondern nicht einmal — wozu Mill ihn in letzter Linie verwenden will — als Leitfaden der Induktion gelten, als Formel, in deren Gemässheit wir weitere Folgerungen machen. Denn wo ist die Grenze, welche beide Gebiete, nämlich das Gebiet, auf welchem das Kausalprincip gilt, und dasjenige, wo es vielleicht nicht gilt, von einander trennt? Solange diese Grenze nicht bestimmt ist, verfahren wir blind und aufs Geratewohl, wenn wir daran gehen, Gesetze im Naturgeschehen zu entdecken; wir können das Kausalprincip gar nicht als sicheren Leitfaden dazu benützen, weil es ja fraglich ist, ob es für diese Gebiete Geltung besitzt. Mills Kausalprincip klebt an den thatsächlich beobachteten Regelmässigkeiten und besitzt in Wahrheit nur die Geltung, welche diese besitzen; von ihnen losgelöst werden, weiter reichen, als ihr eigener Bereich sich erstreckt, vermag es nicht; dann kann es aber kein Grundsatz der naturwissenschaftlichen Forschung sein. Wo wir also auch Mills Theorie berühren, überall zeigt sie Widersprüche und hebt sich selbst auf; Mill nimmt mit einer Hand, was er mit der anderen gegeben hat; der Logiker kämpft mit dem Empiristen, beide wollen das Feld behaupten; schliesslich siegt der Empirist und vernichtet die richtige Einsicht des Logikers. — Vergl. zur Kritik dieser Lehre Mills: Benno Kohn, Untersuchungen

Kant sucht den apriorischen Charakter der Kausalität dadurch nachzuweisen, dass er dieselbe auf diejenige Denkfunktion zurückführt, welche der Form des hypothetischen Urteils zu Grunde liegt; er leitet die Kausalität aus der logischen Form des hypothetischen Urteils ab. Nun ist ohne Zweifel diese Ableitung, im Vergleich mit derjenigen der übrigen Kategorien, die natürlichste und ungezwungenste. Aber als völlig gelungen kann sie in der Weise, wie sie Kant giebt, nicht gelten. Denn würde es sich so verhalten, wie Kant meint, dann müsste die Kausalität nichts weiter bedeuten, als ein blosses Abhängigkeitsverhältnis. Allein dies ist nicht der Fall. Die Glieder nämlich, welche im kausalen Verhältnis zu einander stehen, sind von einander nicht bloss einfach abhängig, wie unsere Gedanken im hypothetischen Urteil von einander abhängig sind, resp. abhängig gemacht werden; es handelt sich beim kausalen Verhältnis nicht um ein blosses Begründen, sondern um ein Bewirken; und wegen dieses wichtigen Moments des Wirkens, das aus dem Abhängigkeitsverhältnis nicht abgeleitet werden kann, lässt sich die Kausalität, wenigstens nicht ohne Rest, auf die Funktion, welche dem hypothetischen Urteil zu Grunde liegt, zurückführen. Dazu kommt noch etwas weiteres. Würde die Kausalität mit der Funktion des Denkens im hypothetischen Urteil identisch sein, dann müssten die kausale Relation und die Relation von Grund und Folge ein und dieselbe Beziehung bedeuten; die Richtung, in welcher unser Denken nach dem

---

über das Kausalproblem, II. Teil, Kap. 1; Sigwart, Logik, Bd. II, S. 416 ff.; Koenig, Entwickelung des Kausalproblems, II. Teil, S. 270 ff.

Lange (Geschichte des Materialismus, Buch II, 3. Aufl., S. 46 ff.) und Erhardt (Kausalität und Naturgesetzlichkeit, Z. f. Ph. u. ph. Kr., Band 109, S. 213 ff.) unterscheiden zwischen dem Kausalgesetz im allgemeinen oder dem Kausalprincip in gewöhnlicher Fassung, wonach alles, was geschieht, überhaupt eine Ursache hat, und der wissenschaftlichen Auffassung des Kausalgesetzes resp. dem Kausalprincip im Sinne einer durchgängigen Naturgesetzlichkeit. Diese Unterscheidung können wir als richtig anerkennen und haben auch selbst in den einleitenden Betrachtungen und sonst an mehreren Stellen der vorliegenden Abhandlung auf dieselbe hingewiesen. Wenn dann aber Lange meint, diese bestimmte wissenschaftliche Auffassung des Kausalgesetzes sei neu und in historisch übersehbarer Zeit durch Induktion gewonnen, und wenn Erhardt sagt (S. 228), dass es ganz allein die Erfahrung sei, welche uns über das Vorhandensein allgemeiner Gesetze in der Welt zu unterrichten vermag: so können wir diese Auffassung, nach allem, was wir über den Ursprung des Kausalprincips ausgeführt haben, nicht für zutreffend halten.

Verhältnis von Grund und Folge in hypothetischen Urteilen sich bewegt, müsste mit der Ordnung der Kausalität in rerum natura zusammenfallen. Allein dies findet keineswegs statt. Jene Richtung ist von dieser Ordnung durchaus unabhängig, sie geht ihren eigenen Weg. Sie kann mit dieser Ordnung zusammenfallen, aber sie muss es nicht. Wenn wir das Urteil fällen: wenn der Luftdruck sich vermindert, so fällt das Quecksilber im Barometer, so drückt dieser Satz ein kausales Verhältnis aus; der Erkenntnisgrund fällt hier mit dem Realgrund zusammen; die Richtung, in welcher unser Denken sich bewegt, entspricht der kausalen Ordnung in der Wirklichkeit. Sprechen wir dagegen das Urteil aus: wenn das Quecksilber im Barometer fällt, so hat sich der Luftdruck vermindert, so drückt dieser Satz kein kausales Verhältnis aus, sondern nur die Richtung, in welcher mein Denken sich bewegt; Erkenntnisgrund und Realgrund fallen nicht zusammen; vielmehr ist hier die Wirkung der Grund, woraus ich die Ursache erkenne. Demnach bedeutet die Kausalität nicht dieselbe Relation, wie das Verhältnis von Grund und Folge; beide können vielleicht verwandte Beziehungen sein,*) aber keine identische Beziehung ausdrücken; und die Kantische direkte Ableitung der Kausalität aus der Form des hypothetischen Urteils kann nicht als gelungen gelten. Allein damit ist über den apriorischen Charakter der Kausalität nichts entschieden. Die Ableitung kann verfehlt sein, und die Kausalität doch ein Begriff a priori sein und als solcher gelten. Ob sie nun diese Geltung besitzt, darauf soll uns Kants Beweis die Antwort geben.

---

*) Es ist das Verdienst Schopenhauers, den Satz vom zureichenden Grunde als den unsere Erkenntnis a priori durchgängig beherrschenden Grundsatz aufgestellt und dessen besondere Gestaltungen auseinandergehalten und sorgfältig untersucht zu haben. (Vergl. dessen Schrift: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.) Zwar wird das Gesetz der Motivation, welches Schopenhauer als eine besondere Gestaltung des Satzes vom Grunde angeführt hat, diese Bedeutung nicht beanspruchen können, sondern auf den Grund des Werdens, oder die Kausalität, zurückgeführt werden müssen — Schopenhauer teilt selbst (a. a. O., S. 91 und Über den Willen in der Natur, S. 222) die Ursachen ein in Ursachen im engeren Sinne, in Reize und in Motive —; aber die drei anderen Gründe, nämlich der Erkenntnisgrund, der Realgrund und der Seinsgrund, werden als solche besondere Gestaltungen gelten können und gelten müssen. An dem letzteren hat man mancherlei Ausstellungen gemacht, indem man ihn beson-

Die objektive Gültigkeit der Kategorie der Kausalität für das gesamte Gebiet der Erfahrung soll nach Kant darauf beruhen, dass dieser Begriff die Bedingung ist für die Möglichkeit der Erkenntnis objektiver Successionen, d. h. der Veränderungen in der Wirklichkeit. Die Argumente, wodurch Kant diese Behauptung zu erhärten sucht, sind — übersichtlich zusammengestellt — folgende:

1. In der Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen als solcher ist keine eindeutig bestimmte Ordnung, weil die Einbildungskraft, welche dieselben nach diesem zeitlichen Verhältnis verknüpft, sich selbst überlassen, an kein Gesetz, an keine feststehende Regel, gebunden ist. Diese Ordnung kommt in die Succession unserer Wahrnehmungen erst durch den Begriff der Kausalität hinein, wodurch die synthetische Funktion der Einbildungskraft gesetzlich normiert wird.

2. Weil die Apprehension des Mannigfaltigen jeder Erscheinung successiv ist, so liegt in ihr als solcher kein Unterschied zwischen bloss subjektiver und objektiver Zeitfolge. Dieser Unterschied kommt in die Apprehension erst hinein, wenn die Aufeinanderfolge der Teile derjenigen Erscheinung, welche ein Geschehen bedeutet, durch das Gesetz der Kausalität in notwendiger und streng allgemeiner Weise geregelt ist.

3. Die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen ist zunächst nur eine vorgestellte Succession und bedeutet an sich nur etwas Subjektives. Sie bekommt objektive Bedeutung noch über die subjektive, sie wird auf einen ihr korrespondierenden Gegenstand

---

ders auf den Erkenntnisgrund zurückzuführen suchte. Wir halten aber diesen Versuch für misslungen. Der Seinsgrund ist in der That eine besondere Art des Satzes vom Grunde; er beherrscht die Verhältnisse des Raumes und der Zeit, auf ihm ruhen unsere geometrischen und chronometrischen Erkenntnisse, er ist der Grund für die intuitive oder Anschauungsnotwendigkeit, die von der logischen oder Denknotwendigkeit wohl zu unterscheiden ist (vergl. Liebmann, Gedanken und Thatsachen, Heft I, S. 20 ff.). — Demnach bedeuten Kausalität und das Verhältnis von Grund und Folge zwar verwandte Beziehungen, aber nicht dieselbe Beziehung; sie stammen zwar aus derselben Wurzel, dem Satze vom Grunde, welcher eine Form unserer Intelligenz ist, aber sie sind verschiedene Zweige dieser gemeinsamen Wurzel. Also nicht direkt aus der Form des hypothetischen Urteils, worin nur eine Seite des Satzes vom zureichenden Grunde, nämlich der logische Erkenntnisgrund, zum Ausdruck kommt, kann die Kausalität abgeleitet werden, sondern aus diesem umfassenderen Princip selbst.

erst dadurch bezogen, dass sie dem Gesetz der Kausalität unterworfen wird.

Kausalität ist also eine Bedingung der Erfahrung objektiver Zeitfolge, und weil sie dies ist, besitzt sie für die Erfahrung, wo immer auch Veränderungen geschehen, ausnahmslose Geltung. Es ist klar und braucht nicht besonders eingeschärft zu werden, dass, wenn Kant hier von Bedingung redet, er die einzig mögliche Bedingung meint, eine Bedingung, nach deren Aufhebung auch die Thatsache selbst aufgehoben wird. Ohne Kausalität giebt es schlechterdings keine Erfahrung, im Sinne der Erkenntnis objektiver Successionen; hier gilt der Satz: sublata conditione tollitur conditionatum. Prüfen wir nun die Kantischen Argumente! Wir betrachten zunächst das zweite.

Kant behauptet, dass die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit successiv sei, dass es unmöglich sei, streng gleichzeitig, in Einem Akt des Bewusstseins, eine Vielheit von Perceptionen aufzufassen. Eine nähere Bestimmung erhält dieser Satz durch die weitere Behauptung Kants, dass jede Vorstellung, als in einem Augenblick enthalten, niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein könne.*) Demnach behauptet Kant, dass jede aus einer Vielheit von Wahrnehmungselementen zusammengesetzte Erscheinung nur in einer Reihe aufeinanderfolgender Apprehensionsakte, von denen jeder nur Ein Wahrnehmungselement fassen kann, vorgestellt werde. Man beachte wohl, dass Kant von absoluter Einheit redet, nicht bloss von einer Einheit schlechthin. Denn eine Einheit wäre die Vorstellung auch dann, wenn unsere Apprehension — was Kant leugnet — in Einem Bewusstseinsmoment eine Vielheit von Perceptionen fassen könnte; denn weil unser Bewusstsein eine Einheit ist, so müsste auch dann, wenn die Apprehension gleichzeitig eine Vielheit vorstellen könnte, diese Vielheit sich zu einer Einheit verbinden. Dann wäre aber diese Einheit eine relative, eine Einheit in der Vielheit; Kant dagegen meint eine absolute Einheit, d. h. eine solche, die nicht aus einer Vielheit zusammengesetzt ist, sondern ein streng einfaches Element darstellt. — Wenn man nun nach einem Beweise für diese Behauptung bei Kant suchen wollte, so würde man diesen nirgends finden.

---

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 115.

Dieser Satz ist eine einfache Behauptung geblieben; Kant hat es nicht für nötig erachtet, ihn zu beweisen; er führt ihn ein als eine Art Dogma, er verwendet ihn als ein Axiom, das eines Beweises gar nicht bedarf, er betrachtet ihn als einen Gemeinplatz, als einen Satz, den jeder versteht, sobald er ihn hört. Man weiss auch nicht recht, wie Kant zu dieser Behauptung gekommen ist. Sie ist ihm eine Voraussetzung, die er als ständiges Argument in den Beweisen für seine Analogien der Erfahrung verwendet; aber man weiss nicht, ob seine Beweise diese Richtung genommen haben, weil jener Satz in seinem Denken im voraus feststand, oder ob er sich ihn eigens zu dem Zwecke zurecht gelegt hat, um seine Beweise durchzuführen. Fast möchte man das letztere glauben; denn es ist kaum zu begreifen, wie Kant, ohne durch ein Vorurteil dazu verleitet zu sein, eine Behauptung hat aufstellen können, die den Thatsachen der Erfahrung so handgreiflich widerstreitet. — Die Psychologie redet von der sogenannten Enge des Bewusstseins. Darunter versteht man die Thatsache, dass in Einem Moment des Bewusstseins jeweilig nur eine beschränkte Anzahl von Vorstellungen gefasst werden kann; nicht alles, was vorgestellt werden könnte, findet sich als wirklicher Zustand jeweilig im Bewusstsein, sondern nur ein verschwindend geringer Bruchteil davon; sollen neue Vorstellungen ins Bewusstsein treten, dann müssen die vorhandenen aus dem Bewusstsein verschwinden, in den virtuellen Zustand des Unbewussten übergehen, um jenen Platz zu machen. Wenn aber gleich das Bewusstsein eng ist, so ist es doch nicht so eng, dass es nur eine Vorstellung als absolute Einheit jeweilig in sich beherbergen könnte. Die Thatsache der Enge des Bewusstseins betrifft in erster Linie die Vorstellungen im engeren Sinne, oder die freien Vorstellungen, die wir von den Wahrnehmungen, als den gebundenen, durch Gegenwart eines äusseren Gegenstandes in uns hervorgerufenen Vorstellungen, unterscheiden. Und bei diesen freien Vorstellungen sind allerdings die Grenzen unseres Bewusstseins sehr eng gezogen; aber doch nicht in dem Grade, dass uns ein streng gleichzeitiges Vorstellen einer Vielheit von Vorstellungen unmöglich wäre. Es kostet uns zwar Mühe, wenn wir über etwas nachdenken oder ein Phantasiegebilde entwerfen, die Vorstellungen festzuhalten: sie entschwinden uns immer, sie verblassen und wandeln sich um, so dass man versucht sein könnte, zu meinen, dass wir hier streng gleichzeitig nur Eine

Vorstellung haben können. Allein bei näherer Betrachtung müssen wir doch zugeben, dass wir in Einem Moment des Bewusstseins eine Vielheit von Vorstellungen thatsächlich erfassen. Das lässt sich sogar exakt nachweisen. Nehmen wir z. B. den Denkprocess des Vergleichens. Es ist klar, dass wir hier die Vorstellungen, die wir aufeinander beziehen und vergleichen, und das Bewusstsein ihrer Ähnlichkeit resp. Verschiedenheit streng gleichzeitig haben müssen, dass wir also in Einem Akt des Bewusstseins eine Vielheit von Vorstellungen erfassen müssen, da sonst der Akt der Vergleichung gar nicht vollzogen werden könnte. Gehen wir nun zu den Wahrnehmungen über, so erweitern sich die Grenzen unseres Bewusstseins, unseres Fassungsvermögens, überaus bedeutend; wir können jetzt eine sehr grosse Menge von Wahrnehmungen in Einem Akt des Bewusstseins vorstellen und stellen dieselbe thatsächlich vor. Öffne ich meine Augen, so breitet sich vor meinem Blick die ganze mich umgebende Natur in der Fülle und Pracht ihrer Objekte aus, ich sehe auf einmal eine Vielheit von Gegenständen; und je weiter sich mein Gesichtskreis ausdehnt, eine desto grössere Vielheit kann ich auf einmal in meinem Bewusstsein erfassen. Das ist eine nicht wegzuleugnende Thatsache. Die Apprehension des Mannigfaltigen einer Erscheinung ist also nicht jederzeit successiv; die Vorstellung, als in einem Augenblick enthalten, ist nicht immer eine absolute Einheit; vielmehr apprehendieren wir die Erscheinungen, deren Teile im Raume coexistieren, streng gleichzeitig, wir stellen in Einem Moment des Bewusstseins eine Vielheit von Wahrnehmungen vor.*) Diese Vielheit ist allerdings zur Einheit ver-

*) Dieses Ergebnis wirft auch ein Licht auf Kants dritte Analogie der Erfahrung. Kant will hier nachweisen, dass wir die Gleichzeitigkeit der Erscheinungen nur unter der Bedingung erfahren können, wenn dieselben in durchgängiger Gemeinschaft oder Wechselwirkung untereinander stehen. Denn wegen der durchgängigen Successivität unserer Apprehension ist es uns unmöglich, zu erkennen, dass die Teile einer Erscheinung coexistieren. Erst wenn dieselben in Wechselwirkung stehen, können wir die Reihe derselben sowohl vorwärts, als auch rückwärts durchlaufen, und dies ist für uns ein Kennzeichen, dass die Teile einer Erscheinung nicht succedieren, sondern coexistieren. Allein diese Schwierigkeit liegt gar nicht vor. Was zugleich ist, das wird auch von uns streng gleichzeitig wahrgenommen; wir erkennen Gleichzeitiges unmittelbar, ohne erst einer besonderen Kategorie der Gemeinschaft dazu zu bedürfen. Die Teile eines Hauses stelle ich gleichzeitig vor und weiss desshalb ohne weiteres, dass sie coexistieren; ich habe es nicht nötig, die Reihe derselben vorwärts und rückwärts

bunden, weil unser Bewusstsein einheitlich ist; aber diese Einheit ist eine relative, keine absolute, wie Kant meint, kein einfaches Element, sondern ein aus vielen Elementen zusammengesetztes Ganzes. Ja, wir müssen gegen Kant behaupten, dass eine absolute Einheit, ein streng einfaches Element, vorzustellen, überhaupt unmöglich ist. Auch das Kleinste, was wir sehen und tasten können, auch das »minimum visibile« ist keine absolute, sondern eine relative, aus einer Vielheit unterscheidbarer Elemente zusammengesetzte Einheit. Der mathematische Punkt, der eine solche absolute Einheit, ein solches einfaches Element, darstellt, ist ja eben desswegen nicht wahrnehmbar, nicht anschaulich vorstellbar, sondern nur ein Gebilde des abstrahierenden Denkens. Als Grenze der Linie, oder als Spitze eines Winkels bezw. einer Kante, kommt er uns zwar zum Bewusstsein, aber er ist doch nicht für sich wahrnehmbar, sondern nur im innigen Zusammenhang mit diesen Raumgebilden. Endlich bemerken wir gegen Kant, dass seine Behauptung, wir könnten streng gleichzeitig keine Vielheit vorstellen, sich gegen ihn selbst wendet und die Erkenntnis der Erfahrungsobjekte überhaupt unmöglich macht. Denn nach Vollendung der Apprehensionsreihe, nachdem die Teile einer Erscheinung nach einander aufgefasst, reproduziert und als dieselben wiedererkannt sind, muss es doch zu einem Augenblick kommen, wo diese Vielheit der successiv aufgefassten Erscheinungen in Einem Bewusstseinsmoment sich findet und hier zur Einheit zusammengefasst wird. Diese Zusammenfassung würde aber unmöglich sein, wenn unser Bewusstsein nicht imstande wäre, eine Vielheit von Inhalten gleichzeitig in sich zu fassen; wir würden auf die Apprehension der einzelnen Teile beschränkt sein, aber

---

in meiner Apprehension zu durchlaufen, um mich ihrer Coexistenz allererst dadurch zu vergewissern. Es wird wohl auch niemand behaupten wollen, dass ich die Teile des Hauses nur desshalb als coexistierend ansehe, weil ich dieselben als in Wechselwirkung unter einander stehend betrachte. Daran denkt kein Mensch, wenn er Wahrnehmungen macht. Es ist allerdings richtig, dass die Welt ein System von Substanzen darstellt, welche in durchgängiger Gemeinschaft unter einander stehen, d. h. wechselseitig aufeinander einwirken; aber diese Erkenntnis ist ein sehr spätes Erzeugnis der wissenschaftlichen Forschung, aber keineswegs ein Grundsatz, der das gewöhnliche Bewusstsein bei der Objektivierung seiner Wahrnehmungen leitete. Auch ist — wie bereits nachgewiesen — der Begriff der Wechselwirkung keine besondere Kategorie, sondern fällt mit der Kausalität zusammen, insofern jede Kausalität — richtig gefasst — eine Wechselwirkung bedeutet.

niemals dazu gelangen können, diese Teile zu einem Ganzen zu verbinden; die Apprehension würde ein völlig zweckloses und unnützes Geschäft sein, weil sie niemals zur Association, die nur in Einem Akt des Bewusstseins vollzogen werden kann, führen könnte. — Kants Behauptung, dass die Apprehension des Mannigfaltigen einer Erscheinung jederzeit successiv sei, hat sich demnach als falsch erwiesen; sie stimmt mit den Thatsachen der inneren Erfahrung nicht überein. Bei Erscheinungen, deren Teile coexistieren, ist die Apprehension simultan. Sie wird erst successiv, wenn wir über den Bereich unseres Gesichts- resp. Tastfeldes, der immer beschränkt ist, hinausgehen, um diejenigen Objekte uns zum Bewusstsein zu bringen, welche jenseits der Grenzen dieses Feldes liegen. Sie wird auch successiv, wenn es gilt, die Teile eines Wahrnehmungsbildes mit der vollen Klarheit des Bewusstseins zu erfassen. Leibniz unterschied*) — zuerst wohl durch metaphysische Erwägungen darauf geführt — zwischen der Perception, als der dunkeln und verworrenen Vorstellung, und der Apperception, als der klaren und deutlichen Vorstellung. Die moderne Psychologie hat sich in diesem wichtigen, für die Erkenntnis des Seelenlebens überaus fruchtbaren Punkte an Leibniz angeschlossen und redet bildlich von einem Blickfeld und einem Blickpunkt des Bewusstseins. Darunter wird folgendes verstanden: Wenngleich unsere Wahrnehmung in Einem Moment des Bewusstseins eine Vielheit von Objekten erfassen kann, so ist uns doch nicht alles, was wir momentan wahrnehmen, in demselben Grade der Klarheit bewusst; vielmehr steht nur ein Teil des wahrgenommenen Bildes im Blickpunkt des Bewusstseins, nur auf diesen Teil richten wir unsere Aufmerksamkeit und stellen ihn klar vor, während die übrigen Teile des Wahrnehmungsbildes zwar auch vorgestellt werden, aber nicht klar und deutlich; sie befinden sich in abgestuften Klarheitsgraden — je näher der Peripherie unseres Gesichtskreises, desto dunkler und verworrener — im Blickfeld des Bewusstseins. Das Bewusstsein hat also Grade der Klarheit, und mit Rücksicht auf diesen Umstand können wir auch von einer Enge des Bewusstseins reden. Wenn wir nun nicht bloss einen Teil, sondern sämtliche Teile eines Wahr-

*) Meditationes de cognitione, veritate et ideis (Op. ed. Erdmann, S. 79); Nouveaux essais, Buch II, Kap. 22.

nehmungsbildes, also das Bild als Ganzes, mit klarem Bewusstsein erfassen wollen, so kann dies nur dadurch geschehen, dass wir die Teile nach einander in den Blickpunkt unseres Bewusstseins rücken; wir müssen unseren Blick über den wahrgenommenen Gegenstand gleiten lassen, dessen Teile nach einander mit Aufmerksamkeit betrachten und so allmählich den ganzen Gegenstand uns zum klaren Bewusstsein bringen. Hier ist also unsere Apprehension des Mannigfaltigen successiv; eine Vielheit von Wahrnehmungen mit demselben Klarheitsgrade streng gleichzeitig vorzustellen, vermögen wir nicht,*) wir müssen dieselbe successiv vorstellen. Hier gilt also Kants Behauptung; aber auch hier gilt sie nur in sehr beschränktem Sinne. Denn wenn ich einen Gegenstand mit meinem Blick durchmustere, um dessen Teile mir zum klaren Bewusstsein zu bringen, so ist es doch keineswegs so, wie Kant meint, dass nämlich die vorhergehende Vorstellung aus dem Bewusstsein verschwindet, wenn ich zu der folgenden übergehe. Appercipiere ich den folgenden Teil des Wahrnehmungsbildes, rücke ich denselben in den Blickpunkt des Bewusstseins, so verschwindet der vorhergehende Teil nicht überhaupt aus dem Bewusstsein, sondern nur aus dem klaren Bewusstsein; er wird nicht mehr appercipiert, d. h. klar vorgestellt, aber er wird percipiert, d. h. dunkel vorgestellt; er rückt in das Blickfeld des Bewusstseins und wird als minder klare Vorstellung mit der jeweilig klar erfassten zugleich vorgestellt. Die Successivität der Apprehension betrifft hier also nicht den Wechsel von Bewusstem und Unbewusstem, sondern nur den Wechsel von klarem und deutlichem und von dunklem und verworrenem Bewusstsein. Also auch dann, wenn unsere Apprehension, behufs einer klaren Erfassung der Teile eines Wahrnehmungsbildes, successiv sich gestalten muss, ist das streng gleichzeitige Vorstellen einer Vielheit von Perceptionen möglich und thatsächlich vorhanden. — Das Ergebnis unserer Untersuchungen ist also dieses: Nicht bei allen Erscheinungen ist die Apprehension des Mannigfaltigen successiv. Das Mannigfaltige derjenigen Erscheinungen, deren Teile coexistieren,

*) Die Wahrnehmung, die jeweilig im Blickpunkt unseres Bewusstseins steht, ist natürlich keine absolute Einheit, sondern ein aus vielen Wahrnehmungselementen zusammengesetztes Bild, dessen Umfang desto kleiner ist, je mehr wir unsere Aufmerksamkeit konzentrieren, aber niemals auf ein absolut einfaches Element, auf einen Punkt, zusammenschrumpft.

wird simultan apprehendiert. Successiv wird hier die Apprehension nur dann, wenn wir uns die Teile der Erscheinung zum klaren Bewusstsein bringen wollen. Aber auch in diesem Falle stellen wir eine Vielheit von Wahrnehmungen nur in abgestuften Klarheitsgraden gleichzeitig vor. — Damit erweist sich die Kantische Argumentation als nichtig; das Fundament, auf welchem dieselbe aufgebaut war, stützte sie nur scheinbar und ist soeben in seiner Haltlosigkeit erkannt worden. Kant meinte, dass wir auf dem Standpunkt unserer Apprehension gar nicht bestimmen können, ob die Teile einer Erscheinung nur in unserer subjektiven Auffassung, oder auch objektiv in der Erscheinung selbst, also im Gegenstande, aufeinander folgen, dass wir keinen Unterschied zu erkennen vermögen zwischen einer bloss subjektiv-gültigen und einer objektiv-gültigen Succession, weil in unserer Apprehension schlechthin alles aufeinander folgt. Darum war er genötigt, die Kategorie der Kausalität heranzuziehen, welche in die Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen eine eindeutig bestimmte Ordnung, einen notwendigen Zusammenhang, hineinbringen und dadurch diese Aufeinanderfolge, im Unterschied von den übrigen Successionen, zu einer objektiven Succession gestalten sollte. Nun, dieses Kantische Problem nimmt nach dem Resultat, zu welchem wir durch unsere obige Auseinandersetzung gelangt sind, eine ganz andere Gestalt an. Das Problem liegt nämlich gar nicht vor; Kant will eine Schwierigkeit überwinden, die er sich selbst gemacht hat, er kämpft gegen einen Gegner, der in Wirklichkeit gar nicht existiert. Wir haben nachgewiesen, dass es uns wohl möglich ist, eine Vielheit von Wahrnehmungen streng gleichzeitig aufzufassen, dass es Erscheinungen giebt, deren Teile simultan apprehendiert werden. Damit fällt die Stütze des Kantischen Beweises. Denn er galt nur unter der Voraussetzung der durchgängigen Successivität der Apprehension; nur dann, wenn wir die Teile jeder Erscheinung successiv auffassen müssten, würden sich die Objekte unserer Apprehension von einander nicht unterscheiden, alles würde einerlei sein, und wir könnten nicht bestimmen, ob das, was wir apprehendieren, nur in unserer subjektiven Auffassung, oder auch im Gegenstande aufeinander folgt, d. h. wir könnten keine objektive Succession, kein Geschehen, erfahren. Wenn aber die Apprehension nicht durchgängig successiv ist, wenn es ebensowohl simultane, als successive Appre-

hensionen giebt, so unterscheiden sich die Objekte derselben von einander; wir fassen die einen als zugleich seiend, die anderen als aufeinanderfolgend auf und gelangen dort zur Erfahrung der Coexistenz, hier zur Erfahrung der Succession. Diese Succession wird aber auch als objektiv, als ein Geschehen, unmittelbar erkannt; denn ihre gegenständliche Bedeutung stand nur so lange in Frage, als die Kantische Ansicht von der durchgängigen Successivität der Apprehension galt. Jetzt, nachdem diese Ansicht widerlegt ist, nachdem gezeigt ist, dass wir die einen Erscheinungen simultan, die anderen successiv auffassen, wäre es müssig, darüber zu streiten, ob das, was wir successiv vorstellen, nur in unserer subjektiven Auffassung, oder auch im Gegenstande aufeinander folgt. Der Unterschied zwischen dem Gleichzeitigen und dem Aufeinanderfolgenden liegt also schon in der Apprehension, insofern wir das, was im Objekt zugleich ist, simultan, das, was im Objekt aufeinanderfolgt, successiv wahrnehmen. Nun kann es aber, wie wir oben gezeigt haben, auch vorkommen, dass die Apprehension des Mannigfaltigen einer Erscheinung, deren Teile coexistieren, successiv sich gestalten muss, in dem Falle nämlich, wenn wir die Teile des wahrgenommenen Objekts genauer betrachten, um den ganzen Gegenstand mit klarem Bewusstsein zu erfassen. In diesem Falle aber wird die Aufeinanderfolge in der Apprehension als ein rein subjektiver Vorgang unmittelbar erkannt und unterscheidet sich ohne weiteres von derjenigen Aufeinanderfolge, welche einen objektiven Vorgang, ein Geschehen, bedeutet. Betrachte ich im Kantischen Beispiel das vor mir stehende Haus, so ist zunächst die Apprehension der Teile dieses Gegenstandes nicht notwendig successiv, wie Kant meint, sondern unter gewöhnlichen Umständen simultan: ich fasse die Teile des Hauses zugleich auf und erkenne dadurch ihre Coexistenz. Successiv wird meine Apprehension erst dann, wenn ich das Haus mit meinem Blick durchmustere, um sämtliche Teile desselben mit klarem Bewusstsein zu erfassen. Geschieht dies, dann bin ich mir unmittelbar bewusst, dass die Teile des Hauses nicht objektiv, nicht unabhängig von meiner Apprehension, sondern nur subjektiv, nur in meiner Auffassung, auf einander folgen. Denn einmal kann ich meine successive Apprehension jeden Augenblick unterbrechen und in eine simultane umwandeln; es liegt also kein Grund vor, anzunehmen, dass die Teile des Hauses aufeinander

folgen, wenn es mir möglich ist, dieselben jederzeit streng gleichzeitig wahrzunehmen. Ferner verschwinden die vorhergehenden Teile, wenn ich zur Betrachtung der folgenden übergehe, nicht aus meinem Bewusstsein, sondern werden, wenn auch nicht in demselben Grade der Klarheit, mit diesen zugleich wahrgenommen; meine Apprehension ist also auch hier nicht ausschliesslich successiv, sondern teils successiv, teils simultan: jenes in Bezug auf die klare und deutliche Auffassung, dieses in Bezug auf die Auffassung überhaupt; niemals ist es so, wie Kant meint, dass eine Wahrnehmung auf die andere folgt, sondern in demselben Wahrnehmungsvorgang folgen sowohl die Wahrnehmungen aufeinander, als auch sind sie zugleich. Endlich — und dies ist das entscheidende Moment — erweist sich die in Rede stehende Art der Apprehension unmittelbar als ein durch mein subjektives Thun bedingter Vorgang. Durchmustere ich mit meinem Blick die Teile des Hauses, so bewegen sich meine Augen nach verschiedenen Richtungen; diese Bewegung kündigt sich meinem Bewusstsein in der Form bestimmter Muskelempfindungen an; ich weiss, dass diese Bewegung von meinem Willen abhängig ist, ich weiss, dass ich es bin, der dieselbe einleitet, beliebig unterbrechen und ihr eine andere Richtung geben kann; ich betrachte mich als Ursache dieser Bewegung, die durch mein Wollen bewirkt ist; und obendrein durch die beiden früher erwähnten Momente unterstützt, erkenne ich, dass die Aufeinanderfolge der Teile des Hauses in meiner Apprehension lediglich durch die Bewegung meiner Augen bedingt ist, also mit der zeitlichen Ordnung dieser Teile im Objekt nichts zu thun hat; sie wird auf Kosten des wahrnehmenden Subjekts geschrieben.*) Und so verhält es sich mit sämtlichen Objekten, deren Teile coexistieren, mögen sie nun Gegenstände des Gesichts- oder des Tastsinnes sein. Einen ganz anderen Charakter dagegen nimmt die Apprehension an, wenn das Objekt,

*) Kant hält für das einzige Kriterium der Gleichzeitigkeit und damit der bloss subjektiv-gültigen Succession die Umkehrbarkeit der Apprehensionsreihe, die Vertauschbarkeit der apprehendierten Wahrnehmungselemente. Allein dieses Kriterium würde für sich nicht ausreichend sein, da es doch Objekte giebt, bei denen wir die Reihenfolge der Teile, obwohl dieselben objektiv succedieren und von uns in diesem Zeitverhältnis erkannt werden, in unserer Apprehension umkehren können; man denke nur an die Tonskala, die wir sowohl vorwärts, als auch rückwärts abspielen können, ohne daran zu zweifeln, dass es sich hier um eine objektive Succession handelt.

welches wir wahrnehmen, einen objektiven Vorgang, ein Geschehen, bedeutet. Betrachte ich im Kantischen Beispiel das Schiff, welches den Strom hinabfährt, so erscheint die Aufeinanderfolge meiner Wahrnehmungen unmittelbar als etwas Gegenständliches, als ein Vorgang, der nicht bloss in meinem Bewusstsein, sondern auch ausserhalb des Bewusstseins sich abspielt. Hier bin ich mir nicht bewusst — was bei der Durchmusterung des Hauses der Fall war —, ich bin mir nicht bewusst, dass die Aufeinanderfolge in meiner Apprehension durch mein subjektives Thun bedingt wäre; sie erscheint mir vielmehr als etwas Selbständiges, von meinem Wahrnehmen Unabhängiges; ich fühle, dass ich durch einen von aussen auf mein Wahrnehmungsvermögen ausgeübten Zwang genötigt bin, meine Apprehension successiv zu gestalten. Vor meinem ruhenden Auge bewegt sich das Schiff, vor meinem ruhenden Auge passiert es die einzelnen Punkte der Stromlinie; ich thue nichts dazu, ich verhalte mich als passiver Zuschauer dieses Bewegungsvorgangs. Zudem ist hier das den Strom hinabtreibende Schiff nicht der einzige Gegenstand meiner Wahrnehmung; dasjenige, was mein Gesichtsfeld ausfüllt, ist nicht allein der Wechsel; vielmehr percipiere ich mit dem Wechselnden zugleich ein Beharrendes, den bleibenden, ruhenden Hintergrund, im Vergleich mit welchem ich überhaupt erst zur Wahrnehmung der Bewegung des Schiffes gelange. Ich fixiere einen Gegenstand dieser ruhenden Umgebung — z. B. einen Baum, der am Ufer des Flusses steht, oder überhaupt einen Punkt der Uferlinie —, ich sehe, wie der Abstand des Schiffes von diesem Punkte allmählich immer grösser, bezw. immer kleiner wird; ich setze dasjenige, was in meiner Apprehension succediert, zu demjenigen, was darin simultan ist, in Beziehung und gelange auf diese Weise zur Vorstellung des Wechsels, der Veränderung, die sich mir unmittelbar als ein objektiver Vorgang, als ein Geschehen, ankündigt. Die Apprehension des Mannigfaltigen einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, ist also schon durch die in ihr selbst liegenden Merkmale von der Apprehension einer Erscheinung, deren Teile coexistieren, auch in dem Falle, wo sich letztere successiv gestaltet, toto genere verschieden. — Wenn es sich aber so verhält, wenn unsere Apprehension nicht jederzeit successiv ist, wenn es uns möglich ist, die einen Erscheinungen simultan, die anderen successiv wahrzunehmen, wenn schon in

der Art, wie wir das Mannigfaltige der Erscheinungen apprehendieren, ein Unterschied zwischen der Aufeinanderfolge in unserem subjektiven Zustande und der Aufeinanderfolge im Gegenstande enthalten ist: so bedarf es auch nicht des Begriffs der Kausalität, welcher als erkenntnistheoretisches Scheidemittel blosse Aufeinanderfolge in unserer Auffassung von der objektiven Zeitfolge trennen und als Kriterium der letzteren dienen sollte. Wir haben es nicht nötig, die Succession unserer Wahrnehmungen, die wir auf einen Gegenstand beziehen, dem Gesetze der Kausalität zu unterwerfen, um sie erst dadurch von jeder anderen Aufeinanderfolge in der Apprehension zu unterscheiden und als objektive Zeitfolge zu erfahren; dieser Unterschied liegt in ihr ohnehin; sie erweist sich von selbst als ein objektiver Vorgang. Demnach muss Kants Argumentation, die nur auf der Voraussetzung beruhte, dass unsere Apprehension durchgängig successiv sei und in allen Fällen nichts anderes bedeute, als einen rein subjektiven Vorgang im Bewusstsein, als unzutreffend angesehen werden. Die objektive Gültigkeit der Kategorie der Kausalität lässt sich nicht dadurch nachweisen, dass man zu zeigen sich bemüht, nur auf Grund derselben lasse sich überhaupt ein Unterschied zwischen der objektiven Succession und der blossen Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen erkennen; denn dieser Unterschied liegt bereits in der Apprehension, und die Kausalität ist für diesen Zweck vollkommen entbehrlich; sie ist in dieser Beziehung kein Faktor der Erfahrung.*)

Allein auf unsere Ausführungen würde Kant folgendes erwidern: Nun wohl! Ihr sagt, die Aufeinanderfolge eurer Wahrnehmungen, die einen objektiven Vorgang bedeutet, erscheine euch als etwas Selbständiges, von eurem Wahrnehmen Unabhängiges; ihr meint euch bewusst zu sein, dass ihr durch einen von aussen auf euer Wahrnehmungsvermögen ausgeübten Zwang genötigt seid, die Wahrnehmungen in dieser bestimmten Ordnung der Aufeinanderfolge aufzufassen, und ihr glaubt desshalb ein Geschehen, eine Veränderung in rerum natura, unmittelbar zu erfahren! Allein habe ich nicht selbst nachdrücklich betont,**) dass bei der Wahr-

---

*) Vergl. dazu die eingehenden Ausführungen bei Laas, Kants Analogien der Erfahrung, S. 80 ff.

**) Kritik der reinen Vernunft, S. 184.

nehmung von dem, was geschieht, jederzeit eine Regel anzutreffen ist, welche die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen notwendig macht? Wie wollt ihr nun diese Thatsache erklären? Wie kommt es denn, dass die Wahrnehmungen in einer nicht umkehrbaren Ordnung succedieren, dass jede Wahrnehmung ihre bestimmte Stelle in der Zeit einnimmt und nicht in einen anderen Zeitpunkt gesetzt werden kann? Ist doch die Einbildungskraft, welche die Wahrnehmungen nach dem Zeitverhältnis der Aufeinanderfolge verknüpft, ein blindwirkendes, von keiner objektiven Regel geleitetes Vermögen; ist doch die Zeit selbst in ihrem Verlauf nicht wahrnehmbar, um eine Regel liefern zu können, in Beziehung auf welche wir die Wahrnehmungen zeitlich ordneten; ist es doch für die Form der Zeit völlig gleichgültig, welche Ordnung die Aufeinanderfolge hat; liegt doch in ihr als solcher kein Unterschied zwischen einer objektiven und einer bloss subjektiven Succession; wird doch erst durch die notwendige Ordnung der Wahrnehmungen die Zeitfolge als eine objektive bestimmt: und zu diesem Zwecke bedürfen wir des Begriffs der Kausalität, weil nur im kausalen Verhältnis die Ordnung der Aufeinanderfolge eindeutig bestimmt und zu einer notwendigen gemacht wird! Wenn ihr also von einer Regel redet, der die Aufeinanderfolge eurer Wahrnehmungen unterworfen ist, wenn ihr einen Zwang in euch zu erleben meint, der euch nötigt, die Wahrnehmungen in einer bestimmten Ordnung ihrer Succession aufzufassen, und wenn ihr, um diese Ordnung zu erklären, den Begriff der Kausalität entbehren zu können glaubt: dann müsst ihr zeigen, auf welchem Wege sonst diese Regel, welche die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen notwendig macht, in unsere Apprehension hineinkomme! — Nun, dieser Forderung könnten wir leicht Genüge leisten. Wir würden sagen, dass besagte Regel nicht eine von innen, durch das vorstellende Subjekt, in die Succession der Wahrnehmungen hineingelegte, sondern eine von aussen,*) durch die Dinge in der realen Wirklichkeit, unserem Bewusstsein aufgenötigte Regel ist. In unserer Apprehension läuft eine Reihe von Wahrnehmungen in der Ordnung a b c d ab; in der von unserem

*) Im Sinne des »praeter«, nicht des »extra«, welch' letzteres ein räumliches Verhältnis bedeutet, wir aber die transscendente Realität des Raumes hier nicht behaupten wollen.

Bewusstsein unabhängig existierenden Wirklichkeit succedieren die Veränderungen in der Ordnung A B C D; jene Ordnung ist von dieser abhängig, sie gestaltet sich nach einer bestimmten Regel, sie wird zu einer notwendigen, beliebig nicht umkehrbaren zeitlichen Ordnung, weil sie durch das reale Geschehen, durch Veränderungen der Dinge, die auf unser Wahrnehmungsvermögen einwirken, in unserem Bewusstsein bewirkt worden ist. Uns dünkt, dass, wenn wir beispielsweise ein Schiff wahrnehmen, das den Strom hinabtreibt, dies nicht bloss ein idealer Vorgang in unserem Bewusstsein ist, sondern auch einen realen Vorgang in der Welt ausserhalb (praeter) unseres Bewusstseins bedeutet; dass dort in der transscendenten Sphäre ein Ding existiert, welches eine Veränderung erfährt, die vielleicht im Vergleich mit unserer Wahrnehmung derselben anders geartet, also keine Bewegung ist, nichtsdestoweniger aber einen objektiven Vorgang, einen bestimmten Zustandswechsel, bedeutet; dass dieses sich verändernde Ding auf unser Bewusstsein einwirkt und dasselbe zur Entwickelung eine Reihe von Wahrnehmungen nötigt, deren ideale Ordnung der realen, in welcher diese Veränderung vor sich geht, kongruent ist. So erklären wir die Thatsache, dass unsere Wahrnehmungen in einer bestimmten, notwendigen Ordnung aufeinander folgen und desswegen den Charakter einer objektiven Succession zeigen. Und dass wir mit dieser Erklärung nicht etwa bloss auf dem Standpunkt des gemeinen Bewusstseins stehen, welches von Haus aus realistisch denkt, sondern auch von dem Kreise philosophischer Gedanken uns nicht entfernen, dafür wollen wir als Beleg die Worte Liebmanns anführen. Liebmann unterscheidet zwischen der Zeitordnung und der Zeitlänge, oder der extensiven Quantität des Zeitverlaufs; letztere hält er für bloss subjektiv, beruhend auf der Perceptionsgeschwindigkeit des vorstellenden Subjekts; über die erstere aber äussert er sich folgendermassen *): »Wer überhaupt mit uns den Glauben theilt, dass die Wirklichkeit mehr ist als blosse Vorstellung, dass eine absolut-reale, jenseits der subjectiven Bewusstseins- und Erkenntniss-Grenzen gelegene Welt (mundus intelligibilis) dem empirischen Weltphänomen (mundus sensibilis) zu Grunde liegt, und dass das wahrnehmende Subject zur Entwickelung seiner sinnlichen Anschauungen durch

* Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl., S. 196 ff.

den realen Einfluss der absolut-realen Welt auf das subjective Vorstellungsvermögen genöthigt wird, der muss einen fortlaufenden Parallelismus des äusseren Geschehens mit der Succession der Wahrnehmungen, eine durchgängige Correspondenz zwischen der Ordnung desjenigen Unbekannten, was uns zu einem Nacheinander von Sinnesempfindungen nöthigt, und diesem bekannten Empfindungs-Nacheinander selbst annehmen ..... (folgen Beispiele) .... so muss das alles dem wahrnehmenden Subject extrinsecus aufgenöthigt sein und daher als Fingerzeig auf eine von ihm und den Zuthaten seiner Intelligenz gänzlich unabhängige Ordnung der Dinge anerkannt werden.« Nun, diesen Glauben, von dem Liebmann spricht, haben wir; diesen Glauben hat auch Kant selbst, weil er von Dingen redet, die unsere Sinnlichkeit affizieren. Trotzdem aber wird er unsere obige Erklärung für durchaus verkehrt halten; er wird uns vorwerfen, dass wir seine transscendentale Ästhetik entweder gar nicht gelesen oder bereits vergessen haben. Hier habe er aber bewiesen, dass die Zeit keine Form der Dinge an sich sei, sondern nur eine Anschauungsform, dass sie nur für die immanente Sphäre unseres Bewusstseins, nicht aber für die transscendente Sphäre ausserhalb des Bewusstseins Geltung besitze, dass sie wohl empirische, aber keine absolute Realität beanspruchen könne. Wenn aber die Zeit keine Realität ausserhalb des Bewusstseins besitze, so sei es unstatthaft, von Veränderungen, von einer zeitlichen Ordnung des Geschehens im transscendenten Gebiet, zu reden, und es habe keinen Sinn, die bestimmte Ordnung in der Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen durch jene Ordnung sich diktieren zu lassen. Wir gelangen zwar zu unseren Empfindungen nur auf Grund einer Affektion unserer Sinnlichkeit durch die Dinge an sich; aber in dieser Affektion werde uns keine Regel mitgeteilt für die zeitliche Ordnung dieser Empfindungen; vielmehr seien dieselben ursprünglich ein ungeordnetes, jeder Form entbehrendes Chaos, welches erst durch das wahrnehmende Bewusstsein in die Form der Zeit gebracht werde und als Succession erscheine, und diese Succession könne eine eindeutig bestimmte, notwendige Ordnung nur erhalten, d. h. zu einer objektiven Zeitfolge nur werden, durch das Gesetz der Kausalität. Dies die Kantische Replik. Und wie sollen wir ihr begegnen? Nicht, anders als in der Weise, dass wir untersuchen, welche Bewandtnis es mit der

Kantischen Lehre von der »transscendentalen Idealität« der Zeit habe. Einen anderen Weg sehen wir nicht. Denn man gebe sich ja keinen Täuschungen hin! Entweder ist die Zeit nicht bloss eine subjektive Anschauungsform, sondern besitzt transscendente Realität: dann geschehen in der absolut-realen Welt Veränderungen und bewirken in unserem Bewusstsein eine bestimmte Ordnung in der Succession unserer Wahrnehmungen, und diese Ordnung ist erklärt; oder die Zeit ist nur eine Anschauungsform, sie besitzt keine transscendente Realität: dann geschehen in der absolut-realen Welt keine Veränderungen, die Ordnung in der Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen lässt sich auf dieselben als ihren Grund nicht zurückführen und bleibt eine unerklärte Thatsache; denn auch die Erklärung, welche Kant dafür giebt, ist, wie sich zeigen wird, unmöglich.*) — Kant hat vollkommen recht mit seiner Ansicht, dass in der Wahrnehmung einer Veränderung eine Synthesis enthalten sei, die nicht in den Empfindungen als solchen gegeben ist, sondern durch das wahrnehmende Bewusstsein an den Empfindungen vollzogen wird, einen spontanen Akt des vorstellenden Subjekts bedeutet; denn auch dann, wenn — was Kant leugnet — die Succession der Wahrnehmungen einen realen Vorgang in unserer Seele bedeutete, würde besagte Verknüpfung nötig sein, insofern mit der Thatsache des Wechsels psychischer Zustände das Bewusstsein dieses Wechsels nicht schon gegeben ist, vielmehr erst entsteht, wenn das wahrnehmende Subjekt die beiden aufeinanderfolgenden Zustände zu einander in Beziehung setzt und zur Einheit zusammenfasst. Dessgleichen unterschreiben wir die Kantische Lehre, dass die Zeit eine reine Anschauungsform**) a priori ist, dass sie die Bedingung ist für die Wahrnehmung des Zugleichseins und des Aufeinanderfolgens; denn selbst dann, wenn unsere Empfindungen als seelische Zustände nach diesen Verhältnissen realiter geordnet wären, würde damit noch nicht das Bewusstsein ihres Zugleichseins resp. ihrer Auf-

---

*) Es ist inkonsequent und widersprechend, die Zeit für eine blosse Anschauungsform zu halten, und trotzdem von Veränderungen als etwas Realem von Kräften und deren Wirksamkeit, von realer Kausalität zu reden und die bestimmte zeitliche Ordnung unserer Wahrnehmungen empirisch begründen zu wollen.

**) Es würde wohl sachgemässer sein, die Zeit nicht eine Anschauungsform, sondern eine Bewusstseinsform zu nennen, weil sie nicht bloss dasjenige umfasst, was wir Anschauung nennen, sondern überhaupt alles, was Inhalt des Bewusstseins ist.

einanderfolge gegeben sein, vielmehr erst entstehen, wenn wir durch einen besonderen Akt des Bewusstseins, bezw. wo es sich um die Wahrnehmung der Succession handelt, die aufeinanderfolgenden Empfindungen so in Zusammenhang bringen, dass wir die eine als vorangehend, die andere als nachfolgend setzen, was nur möglich ist, wenn wir die Form der Zeit bereits besitzen. Es ist auch Kant zuzugeben, dass die Einbildungskraft, welche die Empfindungen nach den zeitlichen Verhältnissen verknüpft, einer Regel bedarf, um diese Verknüpfung in einer bestimmten, notwendigen Ordnung auszuführen. Endlich ist zuzugeben, dass die Zeit an sich nicht wahrgenommen werden kann, dass die leere Zeit kein Gegenstand der Vorstellung ist, dass der Zeitverlauf uns erst dann zum Bewusstsein kommen kann, wenn ein Inhalt sich findet, der in ihm verläuft,*) dass wir also in unserer Anschauungsform der Zeit keine Regel besitzen, in Beziehung auf welche wir den Empfindungen ihre Zeitverhältnisse eindeutig bestimmen könnten; es ist zuzugeben, dass in der Form der Zeit, die alles, was Inhalt des Bewusstseins ist, in sich schliesst und dagegen vollkommen indifferent ist, in welcher Ordnung diese Inhalte aufeinander folgen, kein Unterschied zwischen einer bloss subjektiven und einer objektiven Succession liegt, dass vielmehr dieser Unterschied erst durch die notwendige Ordnung, in welcher diese Inhalte succedieren, in die Zeitfolge hineingebracht wird. Allein

*) Die Zeit selbst nehmen wir nicht wahr. Wir haben zwar einen Begriff der Zeit, aber keine anschauliche Vorstellung derselben. Wollen wir uns die Zeit anschaulich machen, so kann dies nur durch räumliche Verhältnisse, also nur uneigentlich geschehen; wir stellen uns dann die Zeit als eine Linie vor, wir reden von einem Strom, einem Fluss der Zeit: alles Bilder, die wir dem Raume entnehmen, die aber das Eigentümliche der Zeit nicht wiedergeben können. Zwar scheint es uns, als hätten wir in den Stunden der Langeweile eine Wahrnehmung der leeren Zeit, aber das ist nur ein Schein; denn ein gewisser, wenn auch noch so unbestimmter Inhalt ist auch hier vorhanden, und an diesem Inhalt werden wir uns des Zeitablaufs erst bewusst. Aber gesetzt auch, wir hätten eine anschauliche Vorstellung der leeren Zeit, so wäre diese Zeit eben nur eine vorgestellte, nicht die Zeit als Form der Anschauung, nicht die Zeit, in welcher unsere Bewusstseinszustände geordnet sind; diese Zeit hat aber Kant im Auge, wenn er meint, dass die Zeit an sich nicht wahrgenommen werden könne. Wir würden dann wohl ein Bild der Zeit haben, aber doch nicht die Zeit selbst anschaulich erfassen. Analog verhält es sich mit dem Raume. Man kann darüber streiten, ob es möglich sei, den leeren Raum vorzustellen; jedenfalls wäre dieser Raum nur ein vorgestellter, aber nicht der Raum als unsere Anschauungsform, worin uns Dinge erscheinen, ein Bild des Raumes, nicht der Raum selbst.

wenn wir auch alles das zugeben, so bestreiten wir doch die Konsequenz, welche Kant aus diesen Prämissen gezogen hat: wir bestreiten die Kantische Ansicht, dass der Begriff der Kausalität die Bedingung dafür sei, dass unsere Wahrnehmungen in einer notwendigen Ordnung succedieren und den Charakter einer objektiven Zeitfolge annehmen. Wir sind vielmehr der Ansicht, dass diese ideale Ordnung unserer Wahrnehmungen im Bewusstsein durch die reale Ordnung, in welcher die Veränderungen in der absolut-realen Wirklichkeit vor sich gehen, bewirkt werde, also keinen transscendentalen, sondern einen empirischen Grund habe. Diese unsere Ansicht wollen wir im folgenden näher begründen. — Kant steht im Princip auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz, des Idealismus; er will eine scharfe, radikale Grenze ziehen zwischen dem Bewusstsein mit seinen Inhalten und demjenigen, was jenseits des Bewusstseins liegt, zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich; nur auf jene bezieht sich unsere Erkenntnis, während diese gänzlich unerkennbar sind, weil sowohl unsere Anschauungsformen, als auch unsere Denkformen, die ohne ein in der sinnlichen Anschauung gegebenes Material nur leere Formeln sind, für das transscendente Gebiet keine Geltung besitzen. Allein so scharf diese Grenze im Princip gezogen wird, in der Ausführung wird sie doch mannigfach überschritten. Es zeigt sich nämlich, dass Kant, so nachdrücklich er auch betont, von den Dingen an sich nichts zu wissen, doch in Wahrheit von ihnen sehr vieles weiss, indem er dieselben mit bestimmten Merkmalen ausstattet, wodurch sie die Rolle eines unbekannten X aufgeben und zu einem bekannten Etwas werden, so dass Volkelt vollkommen recht hat, wenn er sagt,*) dass durch Kants Vernunftkritik eine ziemlich entwickelte Metaphysik vom Dinge an sich sich hindurchziehe. Kant ist eben kein konsequenter Idealist — einen solchen hat es ja überhaupt nicht gegeben —; seine Erkenntnistheorie enthält eine Reihe realistischer Elemente, die freilich mit seiner idealistischen Grundansicht unvereinbar sind, aber nun einmal da sind und sich nicht wegdemonstrieren lassen.**) Es giebt nach Kant jenseits der Be-

*) Erfahrung und Denken, S. 118.

**) Das hat man allerdings vielfach, obwohl erfolglos versucht. Um die Kantische Erkenntnistheorie als eine widerspruchsfreie Lehre hinzustellen, haben viele Kantinter-

wusstseinsgrenzen eine absolut-reale Wirklichkeit, und zwar ist diese Wirklichkeit nicht bloss da, sondern sie steht nach Kants ausdrücklicher Lehre in Beziehung zu dem erkennenden Bewusstsein. Die Dinge an sich nämlich affizieren — wie Kant behauptet — unsere Sinnlichkeit und veranlassen dieselbe zur Entwickelung der Empfindungen; die Materie unserer Wahrnehmungen beruht also auf einer Affektion unserer Sinne durch die Dinge der absolut-realen Wirklichkeit. Mit dieser Lehre Kants wird auf einen Schlag das Ding an sich mit einer Reihe von Bestimmungen ausgestattet, welche Kant bloss für die Erscheinungen reservieren zu müssen glaubte. Denn wenn Affektion überhaupt mehr bedeuten soll, als ein leeres Wort, so ist darunter nichts anderes zu verstehen, als ein

preten das Ding an sich aus derselben eliminieren und den reinen Idealismus in Kants Lehre hineindeuten wollen, indem sie behaupteten, Kant hätte die Realität des Dinges an sich gar nicht gelehrt, sondern dasselbe nur für ein Gedankending, für eine zu den Erscheinungen vom vorstellenden Subjekt nur hinzugedachte Ursache, gehalten. Nun kann darüber gar kein Zweifel sein, dass vom Standpunkt des Kantischen Idealismus das Ding an sich ein Unding ist; das haben Männer, wie Jacobi, Maimon und Schulze, erkannt, und seit der Zeit ist das Kantische Ding an sich zu einer Zielscheibe für die Angriffe gegen Kants Lehre geworden. Aber desshalb das Ding an sich aus Kants Erkenntnislehre entfernen und obendrein behaupten, dass man sich damit mit Kants eigener Meinung in Übereinstimmung befinde, geht schlechterdings nicht an, weil Kant nun einmal an der Realität der Dinge an sich ausdrücklich festgehalten hat. Niemals ist es ihm in den Sinn gekommen, die Existenz einer absolut-realen Wirklichkeit zu leugnen oder auch nur zu bezweifeln. Darüber hat er sich mehr als einmal ausdrücklich und mit völliger Bestimmtheit geäussert. Wir ziehen nur zwei Stellen an. In den Prolegomena (§ 32, S. 96) heisst es wörtlich: »In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas affiziert werden, kennen;« und an einer anderen Stelle desselben Werkes (§ 57, S. 137) sagt Kant: »Es würde aber andererseits eine noch grössere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen u. s. w.« Das ist doch deutlich genug gesprochen! Und wie ernst es Kant mit der absoluten Realität der Dinge an sich gewesen ist, davon zeugt die Thatsache, dass er, um nicht mit Berkeley, der diese Realität wenigstens in Bezug auf die Körperwelt leugnete, auf dieselbe Stufe gestellt zu werden, in der zweiten Auflage der Kritik eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus versucht hat, womit er freilich mit seinem eigenen Idealismus in Widerspruch geraten ist. Kuno Fischer sagt ebenso treffend wie witzig (Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 5, 2. Aufl., S. 90), dass für diejenigen, welche meinen, Kant hätte das Ding an sich für nichts Reales gehalten, die Vernunftkritik Kants ein Ding an sich geblieben ist. Auch diejenige Ansicht (vergl. Windelband, Gesch. d. neu. Philos., Bd. 2, S. 90), wonach Kant

kausales Verhältnis; die Dinge an sich affizieren unsere Sinne: heisst mit anderen Worten: sie wirken auf unsere Sinne ein und bewirken die Empfindungen. Zwischen den Empfindungen als Bewusstseinszuständen und den Dingen an sich besteht also das Verhältnis von Ursache und Wirkung.*) Im kausalen Verhältnis aber ist die Zeit als wesentliches Moment enthalten; denn das Wirken bedeutet eine Thätigkeit, welche ohne Zeit nicht denkbar ist. Wenn man dagegen meint, es könne auch eine zeitlose Kausalität geben, so gestehen wir, dass wir eine solche Kausalität nicht begreifen; sie ist für unser Fassungsvermögen ein Unding.**) Wenn also Kant behauptet, die Dinge an sich affizieren unsere Sinne, sie wirken auf dieselben ein, so muss die Zeit ihre ausschliessliche Rolle einer blossen Anschauungsform aufgeben und zu einer realen Form des Transscendenten werden; sie besitzt nicht mehr bloss eine empirische Realität neben der transscendentalen Idealität, sondern auch eine transscendente Realität; sie gilt nicht bloss für die Erscheinungen, sondern auch für die Dinge an sich. Dies wird noch deutlicher durch folgende Erwägungen: Unsere Wahrnehmungswelt ist nicht starr und unveränderlich, sondern in fort-

---

aus praktischen Bedürfnissen an der Realität der Dinge an sich festgehalten haben soll, können wir nicht billigen. Das Motiv, welches Kant bestimmte, Dinge an sich anzunehmen, war wenigstens in seiner Erkenntniskritik rein theoretischer Natur; er brauchte eine absolut-reale Wirklichkeit, um das Zustandekommen unserer Empfindungen zu erklären. Rücksichten auf die Zwecke der Ethik würden Kant sicherlich nicht zur Annahme der Dinge an sich veranlasst haben. Hat doch Fichte mit dem Ding an sich aufgeräumt, ohne Gefahr für die Ethik. Bei ihm produziert das Ich sowohl die Form, als auch die Materie unserer Wahrnehmungswelt, es setzt sich ein Nicht-Ich entgegen, um ein Material für die Erfüllung der sittlichen Pflicht zu haben; von Dingen an sich ist keine Rede. Das Resultat unserer Betrachtungen ist dies, dass das Ding an sich ein integrierender Bestandteil der Erkenntnistheorie Kants ist.

*) Man könnte diese Konsequenz leugnen und behaupten, Kant habe sich unter Affektion überhaupt nichts Bestimmtes gedacht, er habe damit kein bestimmtes Verhältnis zwischen den Dingen an sich und unserer Sinnlichkeit bezeichnen wollen, viel weniger ein kausales Verhältnis. Allein dass Kant sich nichts Bestimmtes unter dem Ausdruck »Affektion« gedacht hätte, können wir nicht zugeben; sicherlich hat er damit eine Einwirkung gemeint; nur ist es ihm nicht zum Bewusstsein gekommen, dass er, wenn er von einer Affektion unserer Sinne durch Dinge an sich redet, sich damit mit seiner Lehre, dass die Kausalität nur auf Erscheinungen anwendbar sei, im Widerspruch befindet.

**) Mit dieser Ausführung haben wir den erst später anzustellenden Betrachtungen bereits vorgegriffen, aber wir konnten dies nicht umgehen.

währender Veränderung, in stetiger Umbildung, begriffen; die Objekte der Erscheinungswelt sind einem Wechsel unterworfen: sie wechseln ihre Form und Gestalt, sie wechseln ihre Eigenschaften, sie wechseln ihre Lage zu einander. Dass nun dieser Wechsel, diese Veränderung, nichts Reales, sondern nur etwas Vorgestelltes sein solle, wie Kant meint: das ist ein unmöglicher Gedanke. Denn was sollen denn die Wahrnehmungen sein, wenn sie nicht Zustände eines Wesens sind, das sie hat? Was sollen die Erscheinungen bedeuten, wenn sie nicht Zustände eines Wesens sind, dem etwas erscheint? Sind sie aber Zustände, dann sind sie auch real; denn was ein Zustand bedeuten sollte, der nicht real wäre, das ist vollkommen unverständlich. Wenn aber die Wahrnehmungen real sind, so ist auch ihr Wechsel etwas Reales und nicht bloss etwas Ideales, etwas nur Vorgestelltes; das ist doch wohl einleuchtend. Nun behauptet Kant, dass den Ercheinungen oder Wahrnehmungen ein Ding an sich zu Grunde liege; er führt die bestimmte Beschaffenheit der Erscheinungen, die qualitativen Eigenschaften, in welchen uns dieselben erscheinen, auf die Dinge an sich, als den zureichenden Realgrund zurück. Nun wechseln aber die Erscheinungen ihre Beschaffenheit, sie erscheinen uns bald in dieser, bald in einer anderen Eigenschaft. Die Konsequenz wird also wohl diese sein, auch für den Wechsel der Eigenschaften unserer Wahrnehmungen den zureichenden Grund in den Dingen an sich zu suchen. Die bestimmte Beschaffenheit der Wahrnehmungen ist von den Dingen an sich abhängig; diese Beschaffenheit wechselt; darum wird auch in den Dingen an sich, welche den zureichenden Grund dieser Beschaffenheit bilden, ein Wechsel stattfinden müssen; die Dinge an sich werden sich verändern. Ein Ding affiziert mich bald in dieser, bald in einer anderen Weise; es wird sich also wohl verändert haben; denn hätte es sich nicht verändert, so würde es mich nicht in verschiedener, sondern in derselben Weise affizieren. Dafür ein Beispiel! Ich nehme im Frühling einen Baum wahr, der mit grünen Blättern bedeckt ist; dieser Erscheinung des Baumes liegt nach Kants eigener Lehre ein Ding an sich zu Grunde. Mag nun dieses Ding beschaffen sein, wie es wolle, mag es meiner Wahrnehmung kongruent sein oder nicht: das ist für unseren Zweck völlig gleichgültig; jedenfalls ist es ein reales Etwas, welches meine Sinnlichkeit so affiziert, dass ich die Empfindung des

Grünen habe. Nun nehme ich im Herbst denselben Baum wahr, aber er ist jetzt nicht mehr mit grünen, sondern mit gelben Blättern bedeckt. Das Ding an sich, welches dieser Erscheinung zu Grunde liegt, affiziert mich also nicht mehr in der Weise, dass ich die Empfindung des Grünen habe, sondern so, dass ich Gelb empfinde. Daraus folgt, dass dieses Ding sich selbst verändert haben muss; denn sonst könnte es nicht bewirken, dass ich einmal die Empfindung des Grünen, das andere Mal die Empfindung des Gelben hätte. Es giebt also im transscendenten Gebiet der Dinge an sich Veränderungen, und es müssen solche angenommen werden, wenn wir überhaupt die absolut-reale Wirklichkeit zu dem Zwecke verwenden, um das Zustandekommen unserer Empfindungen zu erklären. Wo es aber Veränderungen giebt, da muss es auch Zeit geben, es muss ein Unterschied vorhanden sein zwischen dem Früher und dem Später; denn Veränderung bedeutet ein Nacheinander von Zuständen, ein Ding verändert sich, heisst: es nimmt einen Zustand an, den es früher nicht hatte. Allein man wird diese Konsequenz leugnen; man wird uns entgegnen, dass allerdings in der absolut-realen Wirklichkeit Veränderungen geschehen, aber sie geschehen nicht in der Zeit, sondern in einer anderen Form. Nun, das wäre eine ganz sonderbare Anschauung; denn wir würden damit den Begriff einer „zeitlosen Veränderung" koncipieren. Ein solcher Begriff ist aber undenkbar. Zeitlose Veränderung ist ein hölzernes Eisen, d. h. ein Widerspruch. Das Merkmal der Zeitlichkeit ist eine wesentliche Bestimmung des Begriffs der Veränderung, und nach dessen Elimination hat dieser Begriff keinen Sinn mehr, er wird selbst aufgehoben. Veränderungen geschehen in der Zeit: dieser Satz ist ein analytisches Urteil, dessen Wahrheit nach dem Princip des Widerspruchs unmittelbar eingesehen wird. Wer also von Veränderungen als etwas Realem redet, der ist durch logische Konsequenz gezwungen, auch dasjenige real zu setzen, ohne welches die Veränderung gar nicht gedacht werden kann, d. h. die Zeit.*) Allein auch damit wird man sich nicht zufrieden geben,

*) Diejenigen, welche an der Kantischen Lehre von der transscendentalen Idealität der Zeit festhalten, begründen ihre Ansicht mit dem von Schopenhauer vielfach geltend gemachten Argument, dass nämlich die Realität nur in der Gegenwart liege, während die Vergangenheit nicht mehr ist und die Zukunft noch nicht ist, beide also keine Realität besitzen. Allein so richtig dies ist, so wenig beweist es etwas gegen

sondern erwidern, dass aus der Denkunmöglichkeit keineswegs die Seinsunmöglichkeit folge, dass daraus, dass wir etwas nicht begreifen können, sich nicht folgern lasse, dieses Etwas existiere nicht. Zeitloses Geschehen können wir nicht begreifen; es ist uns unverständlich, wie etwas geschehen könne, ohne in der Form der Zeit zu geschehen; aber daraus lasse sich nicht schliessen, dass es kein zeitloses Geschehen gebe. Darauf erwidern wir, dass es wohl manches in der Wirklichkeit geben mag, was wir nicht

---

die Realität der Zeit. Denn die Gegenwart ist nicht ein ewiges, ruhendes, wandellos beharrendes Etwas, kein »Nunc stans« der Scholastiker, sondern etwas Wandelbares, stetig Wechselndes; es giebt nicht Eine Gegenwart, sondern viele Gegenwarten. Es ist richtig, dass Realität nur in der Gegenwart liegt; aber das Vergangene ist früher Gegenwart gewesen und hat Realität genossen, das Zukünftige wird einst Gegenwart werden und Realität geniessen. Relativ, mit Rücksicht auf die jeweilige Gegenwart betrachtet, bedeuten Vergangenheit und Zukunft nichts Reales, sondern nur etwas Ideales: das Vergangene lebt nur in unserer Erinnerung, das Zukünftige in unserer anticipierenden Phantasie. Aber absolut betrachtet, kommt ihnen dieselbe Realität zu, wie der momentanen Gegenwart; denn das Vergangene ist früher real gewesen und das Zukünftige wird später real sein: es ist zum Dasein bestimmt. Die Wirklichkeit ist ein stetiges Aufeinanderfolgen von Veränderungen, von denen diejenigen, welche jeweilig das Dasein geniessen, vergehen, um den kommenden Platz zu machen; sie ist ein stetiges Fortrücken der Gegenwart in die Zukunft, ein Strom, dessen Wellen aus der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit sich fortwälzen. Succession lässt sich aus der Wirklichkeit nicht wegschaffen, und wo Succession ist, da ist auch Zeit. Der Grundtypus der Wirklichkeit ist das Werden, die Veränderung; wie aber das Werden ohne Zeit möglich sein soll, das ist völlig unverständlich.

In einer der soeben kritisierten ähnlichen Weise sucht Erhardt (Metaphysik, Bd. I, Kap. 8) die Idealität der Zeit zu begründen. Auch Erhardt geht bei seinen Erörterungen vom Begriff der Gegenwart aus und argumentiert folgendermassen: Die Gegenwart ist immer zeitlos, reine Zeitgrenze. Nun ist immer die Gegenwart nur real; man nehme also die Gegenwart auch noch so vielmal, so kommt immer nur eine Summe zeitloser Momente heraus, aus denen nie die Zeit wird. Diese Momente haben zwar eine bestimmte Ordnung, die aber hiernach an sich selbst notwendig als zeitlos betrachtet werden muss; nur nachträglich oder im voraus erscheint sie uns als zeitlich. — Wir können diese Argumentation, bei aller Anerkennung des Scharfsinns, mit dem dieselbe geführt wird, nicht für richtig halten. Zunächst muss bemerkt werden, dass von »Gegenwart« im eigentlichen Sinne nur geredet werden kann auf dem Standpunkt des vorstellenden Bewusstseins. Gegenwart setzt ein Subjekt voraus, dem etwas als gegenwärtig erscheint. Stellen wir uns nun auf diesen Standpunkt des vorstellenden Subjekts, und nennen »gegenwärtig« alles das, was dieses Subjekt in Einem Akt des Bewusstseins erfasst, so ist, von diesem Standpunkt aus betrachtet, die Gegenwart keineswegs zeitlos, keine reine Zeitgrenze, sondern sie ist eine Grösse von bestimmter Ausdehnung, welch' letztere im temporalen Sinne Dauer heisst. Jeder Bewusstseinsmoment hat eine bestimmte Dauer, ist also nicht zeitlos, sondern füllt eine bestimmte

begreifen und vielleicht niemals werden begreifen können: ist doch in letzter Linie alles in der Welt, wenn wir es auf die letzten, metaphysischen Gründe zurückführen wollen, für uns ein Rätsel; aber was einen direkten Widerspruch in sich schliesst, dessen Existenz müssen wir entschieden bestreiten. Denn es ist ein notwendiges Postulat jeder wissenschaftlichen Forschung, dass die Wirklichkeit den Widerspruch nicht ertrage, dass das, was denkunmöglich ist, auch nicht existieren könne, dass vielmehr alles,

---

Zeit aus; in einem Akt des Bewusstseins, der ein zeitloser Moment wäre, könnten wir überhaupt nichts erfassen; ein im strengen Sinne zeitloser Moment des Bewusstseins ist eine psychologische Unmöglichkeit. Wenn wir nun den subjektiven Standpunkt des vorstellenden Bewusstseins verlassen und uns auf den objektiven Standpunkt stellen, so wird uns Erhardt zunächst ohne weiteres zugeben, dass als real, d. h. absolut-real, anzuerkennen ist der Zustandswechsel der Dinge, mag derselbe deren äussere Relationen, oder ihre inneren Eigenschaften betreffen, dass als absolut-real zu setzen sind die Veränderungen der Dinge, deren Gesamtheit dasjenige ausmacht, was wir Weltgeschehen nennen. Jede Veränderung aber ist ihrem Begriff nach eine Aufeinanderfolge von Zuständen; sie setzt sich zusammen aus einer Reihe aufeinanderfolgender Phasen. Nun ist eine solche Phase, eine solche Entwickelungsstufe im Veränderungsprocess der Dinge, dasjenige, was Erhardt, wiewohl im uneigentlichen Sinne — wie es uns scheint —, Gegenwart nennt. Von dieser Gegenwart behauptet er, sie wäre zeitlos. Allein diese Behauptung scheint uns unrichtig zu sein. Es geht schlechterdings nicht an, die Veränderung in eine Reihe zeitloser Momente zu zerschlagen, weil die Zeit, welche die reale Form der Veränderung ist, kein Diskretum, sondern ein Kontinuum ist, weil die Veränderung aus einer Reihe stetig ineinander übergehender, nicht aus einer Reihe voneinander getrennter Phasen besteht. Aus einer Summe zeitloser Momente wird allerdings ebensowenig eine Zeit, wie aus einer Summe raumloser Punkte jemals ein Raum wird; aber es geht ebensowenig an, die Zeit aus zeitlosen Momenten zusammensetzen zu wollen, wie es angeht, den Raum aus raumlosen Punkten zu konstruieren. Ein bestimmter Moment im Werdeprocess kann nicht zeitlos genannt werden; denn als integrierender Bestandteil dieses Werdeprocesses, als notwendiger Durchgangspunkt im Process der Veränderung, trägt er an sich den Charakter der Zeitlichkeit, den die Veränderung an sich trägt; man darf nur nicht den vergeblichen Versuch machen, ihn aus dem realen Vorgang der Veränderung herauszureissen, um ihn dann zeitlos zu nennen; denn nur in abstracto lässt er sich von diesem isolieren, während er in concreto gar nicht irgendwie selbständig besteht, sondern mit den übrigen Momenten, die stetig ineinander übergehen, einen kontinuierlich fortlaufenden Vorgang darstellt. Dass nun aber dieser Vorgang der Veränderung in der Form des zeitlichen Verlaufs gefasst werden müsse, darüber kann nach unserem Dafürhalten gar kein Zweifel bestehen. Dazu drängt der Begriff der Veränderung mit logischer Notwendigkeit hin. Denn Veränderung bedeutet eine Aufeinanderfolge, eine Succession von Zuständen; im Begriff der Veränderung liegen die Momente des »Früher« und des »Später«, des »Vor« und des »Nach«. Succession ist aber das Wesen der Zeit. Wie sollen die Momente des »Früher« und des »Später« begriffen werden, wenn sie nicht als zeitliche Rela-

was wir in Übereinstimmung mit unseren Denkgesetzen als notwendig denken, soweit es sich überhaupt auf Wirkliches bezieht, auch für die Wirklichkeit Geltung besitze. Würde dagegen dieses Postulat nicht als notwendig gelten, könnte die Wirklichkeit den Widerspruch ertragen, würde der logische Grundsatz des Widerspruchs nicht ausnahmslos ontologische Bedeutung besitzen: dann hörte alle Wissenschaft vom Seienden auf, dann müssten wir nicht bloss die Bücher über die Metaphysik — was Hume empfahl —,

---

tionen begriffen werden sollen? Wie soll die Ordnung der succedierenden Momente im Vorgang der Veränderung begriffen werden, wenn sie nicht in der Form der Zeit begriffen werden soll? So lange man uns diese andere Form nicht zeigt und begreiflich macht, müssen wir der logischen Konsequenz die Ehre geben und behaupten, dass der Begriff einer zeitlosen Veränderung ein widersprechender Begriff ist, dessen Gegenstand wir nicht real setzen können. Wenn uns nun Erhardt entgegnen wollte, dass zeitlose Veränderung nur scheinbar ein widersprechender Begriff sei, dass dieser Begriff uns nur desshalb widersprechend erscheine, weil die Zeit die a priori gegebene Form unserer Vorstellung sei, von der wir uns nicht losmachen können, so erwidern wir darauf folgendes: Gesetzt auch, die Zeit wäre eine solche Form unseres Vorstellens, von der wir uns nicht emancipieren könnten: dann würde daraus nur folgen, dass zeitlose Veränderung nicht vorstellbar, nicht imaginierbar wäre, aber keineswegs, dass sie nicht gedacht werden könnte. Giebt es doch so manches im System unserer Vorstellungen, was wir, wenn es auf das Anschauliche ankommt, nicht anders vorstellen können, was wir aber trotzdem begrifflich anders denken können. Das ist nun aber mit einer zeitlosen Veränderung nicht der Fall; dieser Begriff ist undenkbar, weil er eine contradictio in adjecto bedeutet. So lange also der Begriff der Veränderung ontologische Bedeutung besitzt — und diese muss er besitzen —, sind wir gezwungen, auch der Zeit, die als wesentliches Merkmal in diesem Begriff enthalten ist, reale Bedeutung zuzuschreiben. Das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtungen ist also dieses: Der Begriff der Veränderung oder des Werdens fordert mit logischer Konsequenz die Realsetzung der Zeit, als einer forma fiendi; den Vorgang der Veränderung aber in eine Reihe zeitloser Momente zu zerschlagen, verwehrt der kontinuierliche Charakter der Zeit, deren kein Teil der kleinste ist. — Wir wenden uns nun zu der zweiten Prämisse des Erhardt'schen Syllogismus, zu dem Satze, dass nur die Gegenwart real sei. Ist diese Behauptung richtig, und in welchem Sinne ist sie dieses? Betrachten wir den Vorgang der Veränderung, so ist ohne allen Zweifel richtig, dass nur diejenige Phase, in welcher das sich verändernde Ding sich jeweilig befindet, real genannt werden kann; denn die vorangehenden Entwickelungsstufen sind nicht mehr, und die folgenden sind noch nicht. Daraus folgt nun aber — was uns ja Erhardt zugeben wird — nicht, dass im absoluten Sinne das Prädikat der Realität nur demjenigen Zustand, in welchem das in Veränderung begriffene Ding sich momentan befindet, zugesprochen werden müsse, gleich als ob die vergangenen und zukünftigen Zustände schlechthin nur in unserer Einbildung existierten. Denn ehe das sich verändernde Ding diejenige Entwickelungsphase, in welcher es jeweilig begriffen ist, erreicht hat, musste es die vorangehenden Phasen real durchlaufen haben, und ehe es zum Abschluss des Ver-

sondern alle Bücher, worin Fragen, welche das Seiende betreffen, erörtert werden, ins Feuer werfen. Der Begriff des zeitlosen Geschehens ist aber ein sich widersprechender Begriff; darum kann es zeitloses Geschehen nicht geben. — Das Resultat unserer Untersuchungen über das Zeitproblem ist also dieses: Die Zeit ist nicht bloss — wie Kant meint — eine Anschauungsform, sondern auch eine Daseinsform der Dinge an sich; sie besitzt nicht bloss empirische Realität für das Gebiet der Erscheinungen neben der trans-

änderungsprocesses gelangt sein wird, wird es die folgenden Phasen durchlaufen müssen. Es findet also im Process der Veränderung eine Aufeinanderfolge stetig aneinander sich anschliessender und ineinander übergehender realer Phasen, eine reale Succession von Zuständen, statt. Nun ist Succession das Wesen der Zeit. Die Succession ist aber real; in der Wirklichkeit folgen Zustände real aufeinander. Darum wird auch die Zeit real sein müssen, insofern sie nichts anderes ist, als Succession. Die Ordnung aufeinanderfolgender Zustände im Process der Veränderung erscheint uns also nicht bloss im voraus oder nachträglich als zeitlich, sondern ist an sich selbst notwendig zeitlich, weil sie eine reale Succession bedeutet. — Wir glauben, Erhardt gegenüber, die Realität der Zeit bewiesen zu haben. Ehe wir jedoch unsere Betrachtungen abschliessen, müssen wir noch eines wichtigen Punktes gedenken, dessen Erörterung uns geeignet erscheint zur näheren Aufklärung und Rechtfertigung unseres realistischen Standpunktes im Zeitproblem. Wenn wir behauptet und darzulegen gesucht haben, dass die Zeit nicht bloss eine ideale Form unserer Vorstellung, sondern auch eine reale Form der von unserer Vorstellung unabhängigen Wirklichkeit sei, so war dies nicht in dem Sinne gemeint, als wollten wir unserer bewussten Zeit, der Zeit als der Form unseres vorstellenden Bewusstseins, transscendente Realität zuschreiben. Diese Zeit charakterisiert sich durch das Moment der Länge, im temporalen Sinne, oder der Dauer. Nun ist Dauer ein Begriff, der für seine Geltung ein vergleichendes, schätzendes und beurteilendes Bewusstsein voraussetzt. Von einer Dauer lässt sich nur dann reden, wenn man ein Bewusstsein, ein vorstellendes Subjekt, voraussetzt, welches, das Vergangene reproduzierend und das Zukünftige anticipierend und beides zur momentanen Gegenwart in Beziehung setzend, in einer Reihe aufeinanderfolgender Akte den Werdeprocess durchläuft und dieses durchlaufenden subjektiven Thuns sich ausdrücklich bewusst wird. Abstrahieren wir von diesem Bewusstsein, so lässt sich, wenn wir eigentlich reden wollen, von einer Dauer der Veränderung im strengen Sinne des Wortes nicht sprechen; denn es fehlt jetzt das vorstellende Subjekt, das diese Dauer abschätzen und beurteilen könnte. Im transscendenten Gebiet realer Veränderungen giebt es nur eine zeitliche Ordnung, ein reales »Früher« und »Später«, ein reales Nacheinander der Zustände; es existiert dort nur der zeitliche Verlauf. Diese Zeitordnung, diesen Zeitverlauf, müssen wir aber um so nachdrücklicher für real erklären, und halten es für ein vergebliches Bemühen, auch diesen aus der Wirklichkeit hinwegdemonstrieren zu wollen; denn das verwehrt der Begriff des Geschehens, als eine reale Kategorie. Es mag wohl angehen, wenn gewichtige Gründe dazu zwingen sollten, was jedoch nach unserem Dafürhalten nicht der Fall ist — es mag wohl angehen, den Raum für eine blosse Anschauungsform zu halten, weil Verände-

scendentalen Idealität, sondern sie besitzt auch absolute, transscendente Realität für das Gebiet der Dinge an sich. Dieses Resultat folgt — wie wir gesehen haben — aus Kants eigener Lehre von der Affektion unserer Sinne durch die Dinge an sich, wenn man die notwendigen Konsequenzen aus dieser Lehre zieht, was Kant unterlassen hat, weil er nur seine idealistischen Gedankengänge verfolgte, während er die realistischen Elemente seiner Erkenntnistheorie nur eingeführt, aber die Konsequenzen, die aus ihnen sich ergeben, sich nicht klar gemacht hat.*) —

---

rungen, die nicht im Raume geschehen, also keine Bewegungen sind, sehr wohl denkbar sind und in der Form psychischer Vorgänge thatsächlich bestehen —, es mag wohl angehen, dem Raume transscendente Realität abzusprechen, wobei freilich zu bedenken ist, dass dann unsere mechanische Naturwissenschaft, die durchweg auf dem Begriff des Raumes aufgebaut ist, ihre eigentliche Bedeutung verliert und zu einem blossen Symbol der Wirklichkeit herabgesetzt wird: das mag noch angehen; aber die Zeit für eine blosse Anschauungsform zu erklären, geht schlechterdings nicht an, weil dann der Begriff des Geschehens, in welchem die Zeit als wesentliches Merkmal enthalten ist, zu einem widersprechenden Begriff wird und seine ontologische Bedeutung vollständig verliert. Noch eines bleibt zu bedenken: Ist die Zeit keine reale Form der Wirklichkeit, dann lässt sich — wie gezeigt — von einem realen Geschehen nicht reden; dann verliert aber auch der Begriff der Weltgeschichte, im weitesten Sinne des Wortes, seine reale Bedeutung, und die Weltgeschichte wird notwendig zu einem bangen, wirren Traum der Menschheit, wofür sie auch Schopenhauer in konsequenter Weise erklärt hat.

*) Die Frage, welche Art der Realität wir der Zeit zuerkennen sollen, ist eine metaphysische und könnte nur durch eingehende metaphysische Untersuchungen, die wir hier nicht anstellen können, erschöpfend beantwortet werden. Indess können wir dieselbe nicht ganz umgehen, weil sonst unsere obigen Ausführungen leicht zu Missverständnissen führen könnten. — Die Zeit als Substanz, als eine für sich seiende, von den Dingen und deren Veränderungen gesonderte Wesenheit zu betrachten, ist unmöglich. Ein reines Fliessen, ein »fluxus purus«, in welchem nichts fliesst, eine Succession an sich, in der nichts succediert, eine für sich seiende leere Zeit ist ein Unding, wie Kant richtig sagt (Kr. d. r. V., S. 64 fg.), und einem Unding können wir keine Realität zuschreiben. Aber auch als Inhärenz, als eine den Dingen innewohnende Eigenschaft, kann die Zeit nicht angesehen werden; denn Eigenschaften der Dinge sind die Kräfte und die auf Grund derselben entwickelten wechselnden Zustände. Die Zeit kann nur ein Verhältnis bedeuten, eine Relation zwischen den Zuständen der Dinge; sie ist — wie dies Leibniz richtig erkannt hat (dritter Brief an Clarke, Op. ed. Erdmann, S. 752) — eine Ordnung der Successionen. Als solche aber ist sie etwas Reales, nicht bloss etwas Ideales, eine Daseinsweise, nicht bloss eine Vorstellungsweise. Denn das Geschehen ist real, dasselbe lässt sich nicht aus der Welt wegschaffen; wenn aber das Geschehen real ist, so ist auch die Zeit, als dessen Form, real; sie ist die reale Ordnung, in welcher der Wechsel der Zustände der Dinge sich vollzieht. Freilich

Wenn dem aber so ist, wenn in der absolut-realen Wirklichkeit Veränderungen vor sich gehen, wenn es dort eine reale Ordnung des Geschehens, ein reales Früher und Später, ein reales Nacheinander giebt, und wenn diese Wirklichkeit im kausalen Verhältnis zu unserem Bewusstsein steht: so ist die bestimmte Ordnung unserer Wahrnehmungen eine Folge der realen Ordnung des Geschehens im transscendenten Gebiet. Kant unterscheidet zwischen Materie und Form der Erscheinungen; jene ist ihm ein roher, ungeordneter, völlig formloser Stoff, der erst durch das vorstellende

existiert sie nicht gesondert von diesem Wechsel, sie ist nicht davon verschieden; sie geht vielmehr in dem Wechsel der Zustände, in dem Geschehen, auf und besteht nur so lange, als es ein Geschehen giebt; denn eine Ordnung der Successionen setzt etwas voraus, was succediert, eine Ordnung ohne ein Geordnetes giebt es nicht. Würde es in der Welt kein Geschehen geben, dann gäbe es auch keine Zeit; so lange es aber ein Geschehen giebt, so lange bedeutet auch die Zeit, als die Ordnung desselben, etwas Reales. Wenn dem aber so ist, wenn die Zeit nur insofern etwas Reales bedeutet, als es Veränderungen giebt, so ist es auch nach unserem Dafürhalten vollkommen müssig, sich mit der Frage, ob die Welt einen Anfang oder keinen Anfang in der Zeit habe, den Kopf zu zerbrechen, oder gar — wie es Kant gethan hat (a. a. O., S. 354 fg.) — aus dieser Frage eine Antinomie der Vernunft zu machen. Denn die Welt ist nicht in der Zeit, die Substanzen mit ihren Kräften stehen ausserhalb aller zeitlichen Relation; nur die Äusserungen dieser Kräfte und der sich daraus ergebende Wechsel der Zustände der Dinge sind in zeitlichen Verhältnissen, weil sie ein Geschehen bedeuten. Also nur innerhalb der bestehenden Welt und nur soweit es in dieser Welt ein Geschehen giebt, existiert die Zeit als Ordnung dieses Geschehens, nicht ausserhalb der Welt, die in ihr wäre. Und selbst dann, wenn wir die Welt mit ihren Substanzen und Kräften als etwas Gewordenes betrachteten, wozu nach unserem Dafürhalten kein zwingender philosophischer Grund vorliegt, würde die Kantische Antinomie gar nicht bestehen, weil ja die Zeit nicht als leere Zeit dem Weltanfang voranginge, sondern mit ihm, mit der ersten Veränderung, der eine zweite folgte, erst Realität erhalten würde. — Wir glauben, dass der Kampf gegen die Realität der Zeit aus einem Missverständnis entsprungen ist, indem man etwas bekämpft, woran kein Mensch festhält. Man bekämpft die Anschauung, dass die Zeit etwas vom Geschehen Verschiedenes sei, ein Etwas, in welchem die Veränderungen vor sich gehen; aber so meint es wohl niemand. Wohl reden wir von einem Strom der Zeit, wir sprechen davon, dass die Zeit fliesst, wir beklagen uns darüber, dass die Zeit so flüchtig dahineilt und alles mit sich fortreisst, wir reden von einem Zahn der Zeit, der an allem nagt und alles allmählich zerstört und dergl.: aber alles das sind nur bildliche Ausdrucksweisen; wir meinen damit, wenn wir uns besinnen, eben nur das Geschehen, das stetige Werden, die Thatsache, dass nichts ewig besteht, sondern alles über kurz oder lang vergehen muss. — Vergl. die klassischen Untersuchungen über das Problem der Zeit bei Lotze: Metaphysik, Buch II, Kap. 3; die scharfsinnigen Erörterungen bei Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 87 ff; v. Hartmann: Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus, 3. Aufl., VI. u. VII, Kategorienlehre S. 68 ff.

Bewusstsein in eine Form gebracht und geordnet werden soll. Allein dieser Unterschied besteht nur in der Abstraktion; niemals ist der Stoff völlig formlos, so dass er erst geformt werden müsste, sondern er tritt schon in einer bestimmten Form auf, ohne welche er überhaupt nichts wäre. Unsere Empfindungen sind nicht ursprünglich ein Chaos, welches erst in eine Form gebracht werden müsste, sondern sie haben bereits eine Form, die Form liegt in ihnen, sie ist mit ihnen gegeben. So ist auch die zeitliche Ordnung der Erscheinungen nicht etwas in die Empfindungen von uns erst Hineingelegtes, sondern etwas mit denselben Gegebenes, sie wird nicht gemacht, sondern gefunden, sie ist Gegenstand der Empfindung ebensogut wie die Materie der Erscheinungen. Laas hat vollkommen recht, wenn er von sinnlich erlebter Zeit redet.*) Wir erleben in der That die Zeit, wir empfinden die Ordnung der Succession zugleich mit dem Inhalt, der in ihr succediert, wir empfinden dieselbe, weil wir in Abhängigkeit von Dingen stehen, die auf unsere Sinnlichkeit einwirken und die Ordnung, in welcher ihre eigenen Zustände aufeinander folgen, unserem Bewusstsein aufnötigen.**) — Was folgt nun aus diesen Betrachtungen für die Kantische Beweisführung? Daraus folgt, dass wir, um objektive Successionen, um ein Geschehen zu erfahren, nicht des Begriffs der Kausalität bedürfen, welcher der Einbildungskraft allererst eine bestimmte Regel geben sollte, wonach dieselbe die Wahrnehmungen in einer notwendigen Ordnung ihrer Aufeinanderfolge verknüpfte, eine Regel, welche erst bestimmen sollte, welche Erscheinung als die vorangehende und welche als die nachfolgende durch die Einbildungskraft gesetzt werden muss. Einer solchen

---

*) A. a. O., S. 74.

**) Wären die Empfindungen ein völlig formloses, ungeordnetes Chaos, wie Kant meint, so würde dem vorstellenden Bewusstsein im konkreten Einzelfalle jedes Motiv fehlen für eine bestimmte Formierung derselben. Kant setzt auf die eine Seite den formlosen Empfindungsstoff, auf die andere Seite die reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, und lässt durch diese jenen formieren. Allein in der allgemeinen Form des Raumes und ebenso der Zeit liegt es nicht, wie im besonderen Falle die Empfindungen räumlich und zeitlich geordnet werden müssen. Dazu ist vielmehr erforderlich, dass die Empfindungen von Haus aus mit gewissen Begleiterscheinungen, mit bestimmten Lokal- und Temporalzeichen — um mit Lotze zu reden — im Bewusstsein auftreten, mit Zeichen, welche den Leitfaden geben für eine bestimmte Formgebung. Ein ungeordnetes Chaos, ein völlig formloser Stoff, sind also die Empfindungen niemals und können es nicht sein.

Verstandesregel bedarf es hier nicht; denn die bestimmte Ordnung, in welcher unsere Wahrnehmungen succedieren, ist uns in der Empfindung gegeben; wir erfahren, wir empfinden, was früher und was später ist, was vorangeht und was nachfolgt. Die Einbildungskraft steht nicht ratlos vor einem Chaos von Empfindungen, so dass sie sich erst vom Denken eine Regel erborgen müsste, um in dieses Chaos eine bestimmte Ordnung hineinzubringen. In der empfundenen Ordnung der Aufeinanderfolge ist ihr die Regel gegeben für die Verknüpfung der Erscheinungen nach einem eindeutig bestimmten Verhältnis der Succession. Und diese Ordnung, in welcher unsere Wahrnehmungen succedieren, ist eine notwendige. Sie ist notwendig, weil sie unserem Bewusstsein aufgenötigt worden ist; wir können sie nicht ändern, wir können unsere Wahrnehmungen nicht in einer umgekehrten Reihenfolge auffassen, weil wir dann auch die Macht haben müssten, das reale Geschehen zu ändern. Allein diese Notwendigkeit ist eine Notwendigkeit der Thatsache, sie ist eine empfundene Nötigung, ein Zwang, aber keineswegs — wie dies aus Kants Lehre folgt — eine durch das Denken statuierte Notwendigkeit eines kausalen Zusammenhanges. Zwei Wahrnehmungen folgen aufeinander; ich finde es so, ich kann es nicht ändern, ich muss diese Ordnung in meiner Apprehension beobachten, und darin besteht die Notwendigkeit dieser Ordnung; sie ist für mich notwendig in demselben Sinne, wie es für mich notwendig ist, die Rose mit der Eigenschaft der roten Farbe zu empfinden; hier wie dort ist es die Notwendigkeit einer Thatsache, oder — besser gesagt — eine einfache vorgefundene Nötigung. Diese Erwägungen leiten unmittelbar über zu den folgenden Betrachtungen.

Wir glauben nachgewiesen zu haben, dass die Bedingung für die Erfahrung objektiver Successionen keine transscendentale, sondern eine empirische ist, dass die notwendige Ordnung, in welcher unsere Wahrnehmungen aufeinander folgen, nicht auf dem Begriff der Kausalität, als apriorischer Verknüpfungsregel des Denkens, beruht, sondern Gegenstand der Empfindung ist. Nunmehr wollen wir zeigen, welche Konsequenz aus Kants Lehre sich ergeben würde, und wir wollen diese Konsequenz an den Thatsachen der Erfahrung prüfen. — Wenn es sich so verhielte,

wie Kant meint, wenn die Kausalität eine notwendige Bedingung für die Erfahrung objektiver Successionen wäre: dann müsste offenbar jede objektive Succession ein kausales Verhältnis bedeuten, jedes objektive Folgen ein kausales Erfolgen sein. Wir müssten alsdann nicht eher eine Veränderung für einen objektiven Vorgang ansehen können, bis es uns gelänge, dieselbe an eine ihr vorangehende Veränderung zu knüpfen, deren gesetzlich eintretender Erfolg sie wäre. Das Geschehen, welches wir thatsächlich erfahren, müsste durchgängig von Kausalgesetzen beherrscht sein, und ein anderes als kausal geordnetes Geschehen, eine andere Aufeinanderfolge von Veränderungen, als die nach dem Gesetz der Kausalität verknüpfte, müsste gar nicht in den Gesichtskreis unserer Erfahrung treten können. Dies ist die unvermeidliche Konsequenz der Kantischen Lehre. Stimmt das nun mit den Thatsachen der Erfahrung, mit dem wirklichen Sachverhalt überein? Nein, diese Übereinstimmung ist nicht vorhanden. Kant hat die Erfahrung mit einem Merkmal ausgestattet, das wenigstens in diesem Umfang und dieser Bedeutung, welche er demselben geben will, in der Erfahrung nicht angetroffen wird. Er hat aus der Erfahrung etwas anderes gemacht, als was sie thatsächlich ist. Denn wenn wir unsere Erfahrungswelt, wie sie nun einmal ist, unbefangen betrachten, wenn wir dieselbe nicht zu dem Zwecke uns zurecht legen, um bestimmte erkenntnistheoretische Voraussetzungen und Lehren durchzuführen — was eben Kant, wie wir noch zeigen werden, gethan hat —, so finden wir, dass hier Zustände der Dinge aufeinander folgen, ohne auseinander zu erfolgen, dass wir eine Succession als objektiv erkennen, auch wenn dieselbe keine kausale Relation bedeutet. Nicht alles, was thatsächlich aufeinanderfolgt, ist kausal verbunden; es giebt in der Welt, wie wir sie thatsächlich erfahren, das, was man Zufall nennt, zwar nicht im absoluten Sinne — das wollen wir nicht behaupten —, wohl aber im relativen Sinne, nämlich ein Zusammentreffen von Reihen des Geschehens, die von einander kausal unabhängig sind. Machen wir uns dies an einem Beispiel klar! Ich sitze in meinem Zimmer und höre, dass die Uhr schlägt; nach dem letzten Schlage höre ich ein Pochen an der Thür; das Pochen an der Thür folgt auf den Schlag der Uhr, und diese Aufeinanderfolge wird von mir unmittelbar als ein objektiver Vorgang erkannt. Ist nun hier etwa zwischen den

beiden succedierenden Wahrnehmungen ein kausales Verhältnis vorhanden? ist der Schlag der Uhr die Ursache des Pochens an der Thür? Das ist offenbar nicht der Fall. Es fällt mir auch gar nicht ein, diese beiden Ereignisse in einen Kausalzusammenhang zu bringen; sie bedeuten für mich ein blosses Nacheinander, aber kein Auseinander. Und doch ist hier die Ordnung in der Succession meiner Wahrnehmungen eine notwendige in dem Sinne, dass sie nicht geändert werden kann; das Pochen an der Thür kann nicht früher wahrgenommen werden, als der Schlag der Uhr, sondern muss notwendig später zum Bewusstsein kommen. Ich bin mir einer Nötigung, eines Zwanges bewusst, das Pochen an der Thür später wahrzunehmen, als den Schlag der Uhr, und desshalb bedeutet diese Succession für mich unmittelbar einen objektiven Vorgang; von einem kausalen Verhältnis aber ist hier nicht die Rede. Und wie verschwindend gering an Zahl sind doch diejenigen Ereignisse, deren kausale Abhängigkeit wir kennen, im Vergleich mit denjenigen, bei denen dieselbe unbekannt ist?! Wo giebt es in der von uns wahrgenommenen Welt diese durchgängige kausale Ordnung des Geschehens, wie sie Kants Theorie der Kausalität fordert?! Zeigt uns die thatsächliche Erfahrung überall, wo wir hinblicken, kausale Zusammenhänge im Geschehen? Ist jedes Geschehen, das wir erfahren, von Kausalgesetzen beherrscht? Das ist offenbar nicht der Fall. Das Gesicht, welches uns die Erfahrungswelt wirklich zeigt, ist ein anderes. Regelmässigkeit neben überwiegender Regellosigkeit in der Aufeinanderfolge von Ereignissen, Veränderungen, die einen ersichtlichen Zusammenhang unter einander zeigen, neben einer überwiegenden Zahl solcher, die im bunten, chaotischen Durcheinander geschehen, die ursprünglich ausserhalb jeden kausalen Zusammenhanges zu stehen scheinen, und deren Ursachen wir entweder erst durch lange Bemühungen, oft erst durch wissenschaftliche Forschung entdecken, oder aufzufinden überhaupt nicht imstande sind: dies ist das Bild, welches uns die thatsächliche Erfahrungswelt zeigt. Und doch bedeutet sie in dieser Verfassung etwas Objektives, und doch ist das, was in unserer Wahrnehmung nur zufällig aufeinander folgt, für uns ein objektiver Vorgang; und wir würden uns mit Recht entschieden dagegen verwahren, wenn man uns sagen wollte, dass die Succession, welche dem Kausalgesetz nicht unterworfen ist, dass die

Veränderung, die wir noch nicht auf eine gesetzlich wirkende Ursache zurückgeführt haben, nur ein subjektives Spiel unserer Vorstellungen sei. Demnach stimmt die Kantische Lehre, dass nur solche Successionen, welche einen kausalen Zusammenhang bedeuten, von uns als objektiv erkannt werden, mit den Thatsachen der Erfahrung nicht überein.*)

Kant sagt**): »Wenn es nun ein notwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist: dass die vorige Zeit die folgende notwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende), so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen, und dass diese als Begebenheiten nicht stattfinden, als sofern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, das ist nach einer Regel festsetzen.« Der erste Teil dieser Kantischen Behauptung ist richtig; der zweite dagegen trifft in dem Umfang und in dem Sinne, den Kant demselben giebt, nicht zu. Ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe ist das Kausalgesetz nicht; wir haben gezeigt, dass wir Successionen als objektiv erkennen, die kein kausales Verhältnis bedeuten. Der Kantische Satz ist richtig, wenn wir ihm eine andere Wendung geben, ihn in einem anderen Sinne verstehen. Betrachten wir die Welt als Ganzes, die Totalität des realen Geschehens, so ist — vorausgesetzt, dass das Kausalprincip ausnahmslose Geltung besitzt — die Summe der Veränderungen in einem Zeitmoment einerseits die Wirkung der Veränderungen in dem vorangegangenen, andererseits die Ursache der Veränderungen in dem folgenden Zeitmoment; hier fällt der Seinsgrund in der Zeit mit dem Grund des Werdens oder der Kausalität zusammen; das zeitliche Verhältnis der Aufeinanderfolge ist hier zugleich ein kausales Verhältnis des Erfolgens. Betrachten wir dagegen einzelne Veränderungen, so ist keineswegs immer das, was aufeinander folgt, zugleich kausal verbunden; hier fällt nicht immer der Seinsgrund

*) Vergl. darüber: Schopenhauer, Satz vom Grunde, § 23 — dagegen die unzutreffenden Ausführungen bei König, Entwickelung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant, S. 312 fg.

**) Kritik der reinen Vernunft, S. 188.

in der Zeit mit der Kausalität zusammen. Also nur auf dem Standpunkt der umfassenden Betrachtung, welche vom Einzelnen absieht und nur das Ganze ins Auge fasst, gilt der Kantische Satz, dass die Begebenheiten der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen.

Wir mussten gegen die Kantische Lehre, dass die Kausalität eine Bedingung der Erfahrung objektiver Zeitfolge sei, Einsprache erheben. Allein wir dürfen dieselbe doch nicht in Bausch und Bogen verwerfen. An unserer oben entwickelten Ansicht, dass das vorstellende Bewusstsein, um objektive Successionen zu erkennen, seine Wahrnehmungen dem Kausalgesetz nicht zu unterwerfen braucht, halten wir im Princip fest. Aber wir müssen an unserer Auffassung eine Restriktion anbringen, wodurch der Kantischen Lehre eine gewisse Konzession gemacht wird. Bei genauerem Zusehen zeigt es sich nämlich, dass es wohl Fälle giebt, wo wir das, was objektiv vorangeht resp. objektiv nachfolgt, nur dann sicher bestimmen können, wenn wir jenes als Ursache, dieses als Wirkung fassen, wenn wir also die Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen dem Gesetz der Kausalität unterwerfen. Die objektive Zeitbestimmung ist nicht in allen Fällen so einfach, wie es scheinen könnte; es giebt Perceptionsanachronismen, die in der Organisation unserer Sinnlichkeit und der Natur der physischen Reize auf dieselbe begründet sind und nur durch den Begriff der Kausalität korrigiert werden können. Wir meinen folgendes: Das vorstellende Bewusstsein hat die natürliche Tendenz, die Wahrnehmungen unmittelbar zu objektivieren, und so wird auch alles, was in der Wahrnehmung succediert, ohne weiteres als ein objektiver Vorgang angesehen; wir glauben ursprünglich, dass das, was in unserer Wahrnehmung früher bezw. später ist, auch im Gegenstande in dieser Ordnung aufeinander folgt. Allein weitere Erfahrungen überzeugen uns davon, dass diese natürliche Tendenz zu Täuschungen führt, dass es Fälle giebt, wo das, was in unserer Wahrnehmung vorangeht, im Objekt gerade nachfolgt und umgekehrt. Dies hat seinen Grund darin, dass die Wahrnehmungen verschiedenen Sinnen angehören — es kommen hier besonders der Gesichtssinn und der Gehörssinn in Betracht —, und dass die Schallwellen sich langsamer fortpflanzen, als die Schwingungen des Lichts, daher den Gehörssinn später affizieren, als diese den Gesichtssinn. Die Wahr-

nehmungen des Gehörs folgen auf diejenigen des Gesichts; damit ist aber nicht gesagt, dass auch die Objekte dieser Wahrnehmungen in dieser Ordnung aufeinander folgen; denn die Ordnung, in welcher die äusseren Reize meine Sinne affizieren, ist — aus soeben dargelegtem Grunde — keine adäquate Wiedergabe der Ordnung, in welcher die Objekte, von denen diese Reize ausgehen, aufeinander folgen. Und hier haben wir, um den Zeitpunkt einer Wahrnehmung objektiv zu bestimmen, kein anderes Mittel als dieses, das Kausalgesetz anzuwenden: wir müssen ermitteln, was von dem, was in unserer Wahrnehmung succediert, Ursache und was Wirkung ist, erst dann ist die Succession objektiv bestimmt. Dafür ein Beispiel! Ich sehe zuerst den Blitz und dann höre ich den Donner; die Wahrnehmung des Donners folgt auf die Wahrnehmung des Blitzes, und diese Succession wird von mir für einen objektiven Vorgang gehalten. Allein zu dieser Auffassung bin ich nur berechtigt, wenn ich anderweitig weiss, dass der Blitz die Ursache des Donners ist; dann bin ich erst berechtigt zu sagen, dass der Donner objektiv auf den Blitz folgt. Denn es giebt Fälle, wo das, was in meiner Wahrnehmung in einer bestimmten Ordnung aufeinander folgt, im Gegenstande gerade in der umgekehrten Ordnung succediert. Ich sehe z. B. von weitem dem Exerzieren eines Regiments Soldaten zu; ich sehe zuerst die Bewegungen der Soldaten und dann höre ich die Stimme des Kommandeurs. Würde ich nun in diesem Falle die Ordnung in der Succession meiner Wahrnehmungen ohne weiteres für einen objektiven Vorgang halten, so würde ich mich täuschen, ich würde den objektiven Zeitpunkt besagter Veränderungen falsch bestimmen. Denn objektiv folgt ja die Bewegung der Soldaten auf die Stimme des Kommandeurs. Ich muss also, um die objektive Succession zu erkennen, meine Wahrnehmung korrigieren, und ich kann dies nur ausführen, wenn ich das Kausalgesetz anwende, wenn ich die Bewegung der Soldaten als Wirkung des an dieselben ergangenen Kommandos fasse.*) — Dies ist das Zugeständnis, welches wir der Kantischen Ansicht machen. Indess ist, wenn wir genauer zusehen, diese Konzession nicht von der Art, dass durch dieselbe die Lehre Kants in ihrem strikten Sinne für ein Gebiet der Erfahrung objektiver Successionen als gültig anerkannt wäre. Denn

*) Vergl. darüber: Sigwart, Logik, 2. Bd., § 87.

ein Naturgesetz unserer Intelligenz, ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, ist die Kausalität in keinem Falle. Es ist keineswegs so, wie Kant im dritten Argument seines Beweises behauptet, dass nämlich die Succession unserer Wahrnehmungen, ursprünglich eine blosse Modifikation des Gemüts, überhaupt erst durch den Begriff der Kausalität auf einen Gegenstand bezogen, d. h. objektiviert werde. Für diese Objektivation bedarf es der Kausalität nicht. Vielmehr objektivieren wir vermöge einer natürlichen Tendenz unmittelbar alles, was in unserer Wahrnehmung succediert, wenn wir uns nur bewusst sind, dass diese Succession nicht von unserer subjektiven Willkür abhängig ist. Die Frage ist nur, ob wir so richtig objektivieren. Und, um diese Frage zu entscheiden, bedürfen wir — wie soeben gezeigt worden ist — in vielen Fällen des Begriffs der Kausalität, welcher als Normalgesetz die richtige Objektivation von der falschen scheidet. Als dieses Normalgesetz kann uns aber die Kausalität im einzelnen Falle nur dienen, wenn wir bereits festgestellt haben, was im vorliegenden Falle Ursache und was Wirkung ist. Dies können wir aber durch kein anderes Mittel bewerkstelligen, als wiederum durch die Wahrnehmung. Die Erfahrung muss uns zeigen, was in einem bestimmten Falle der Succession von Veränderungen regelmässig vorangeht und was regelmässig nachfolgt; dann betrachten wir jenes als Ursache, dieses als Wirkung, und gewinnen so den Massstab, den wir auf die Wahrnehmung jener Succession unter veränderten Bedingungen anwenden und dieselbe korrigieren. Um also zu bestimmen, was objektiv vorangeht und was objektiv nachfolgt, dazu haben wir in letzter Linie kein anderes Mittel, als die thatsächliche Wahrnehmung; und wenn wir gesagt haben, dass wir in vielen Fällen erst auf Grund des Kausalgesetzes bestimmen können, was objektiv succediert, so hatte dieser Satz schliesslich keine andere Bedeutung als die, dass wir eine Wahrnehmung, die wir unter veränderten Bedingungen machen, durch eine unter gewöhnlichen Bedingungen gemachte Wahrnehmung korrigieren.

Kant unterscheidet, wie wir früher gezeigt haben, zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen; jene sollen nur einen subjektiven Zustand der Auffassung, diese die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes zum Ausdruck bringen. Kant erläutert

diesen Unterschied durch folgendes Beispiel*): Das Urteil: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm, ist ein blosses Wahrnehmungsurteil; es besagt nur, dass ich und vielleicht auch andere Menschen diese Ereignisse in dieser Zeitordnung verbunden beobachtet haben, es besagt aber nicht, dass diese Ereignisse in dieser Ordnung objektiv verbunden sind. »Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.« Die Folge dieser Kantischen Lehre ist also die, dass alle Urteile über objektive Successionen notwendig Kausalsätze sind, und wenn sie nicht Kausalsätze sind, keine objektive Bedeutung haben. Ist das nun wirklich der Fall? Nein, wir können die Kantische Unterscheidung zwischen blossen Wahrnehmungsurteilen, die nur subjektiv gelten sollen, und den Erfahrungsurteilen, die allein objektive Bedeutung besitzen sollen, in der scharfen Fassung, wie sie bei Kant vorliegt, nicht als richtig anerkennen. Das Urteil: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm, drückt ebenso etwas Objektives aus, wie das Urteil: die Sonne erwärmt den Stein; ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung nach sind beide Urteile einander vollkommen gleich; beide wollen etwas Allgemeingültiges aussagen und etwas Objektives treffen; sie unterscheiden sich nur durch das, was in ihnen behauptet wird. Es ist nicht so, wie Kant meint,**) dass ich, wenn ich das erstere Urteil fälle, »gar nicht verlange, dass ich es jederzeit, oder jeder andere es ebenso, wie ich, finden soll;« das verlange ich sehr wohl; ich will, dass jeder, der unter denselben Bedingungen wahrnimmt, unter denen ich wahrnehme, es ebenso, wie ich, finden soll; ich bin mir bewusst, dass ich etwas behaupte, was objektiv gilt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Urteilen liegt nur darin, dass ich im ersteren nur die Aufeinanderfolge zweier Ereignisse beurteile, ohne Rücksicht auf ihren etwaigen kausalen Zusammenhang, während ich im letzteren die nachträglich gefundene kausale Beziehung derselben behaupte. Ich sage jetzt: nicht bloss die

---

*) Prolegomena, § 20, Anmerk. 2.

**) A. a. O., § 19, S. 79.

zeitliche Relation der Aufeinanderfolge besteht zwischen dem Sonnenschein und der Erwärmung des Steins, sondern ausserdem die kausale Relation des Erfolgens dieser aus jenem. Aber es ist klar, dass ich, um dieses Urteil aussagen zu können, zuvor die Aufeinanderfolge zwischen dem Sonnenschein und der Erwärmung des Steins als objektiv erkannt haben muss; ich muss zuvor konstatiert haben, dass diese Ereignisse regelmässig aufeinander folgen, ehe ich aussagen kann, dass sie im kausalen Verhältnis zu einander stehen. Das Urteil: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm, bereitet, als Urteil über die einfache Succession, das Urteil: die Sonne erwärmt den Stein, als einen Kausalsatz, vor, ist aber ebenso objektiv-gültig, wie dieses, und muss es sein, weil sonst dieses gar nicht ausgesagt werden könnte. Kants Unterscheidung zwischen blossen Wahrnehmungsurteilen und Erfahrungsurteilen liegt also in dieser Bedeutung, welche Kant ihr giebt, gar nicht vor. Sie würde nur — abgesehen von solchen Fällen, wo das Beurteilte überhaupt nur etwas Subjektives ist — für die Fälle gelten, wo es — wie wir früher gezeigt haben — aus bestimmten Gründen fraglich ist, ob das vorstellende Subjekt seine Wahrnehmungen richtig auf Gegenstände bezieht. Wir sind stets durch einen Naturinstinkt dazu getrieben, unsere Wahrnehmungen zu objektivieren, und damit fahren wir so lange unbefangen fort, bis wir gewahr werden, dass diese naturwüchsige Tendenz unsere Wahrnehmungsurteile zu Widersprüchen führt. Dann gehen wir vorsichtiger zu Wege, dann unterscheiden wir zwischen der blossen Wahrnehmung und der Erfahrung und dementsprechend zwischen einem blossen Wahrnehmungsurteil und einem Erfahrungsurteil. Also nicht für das gewöhnliche Bewusstsein, welches alle seine Wahrnehmungen sofort objektiviert, ihnen sofort eine Beziehung auf einen Gegenstand giebt, sondern nur für das kritische Bewusstsein, welches gelernt hat, seinen Wahrnehmungen nicht immer zu trauen, sondern erst zu prüfen, inwieweit dieselben Objektives aussagen, besteht die Kantische Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen.

Wir sind an dem Punkte angelangt, wo wir die Frage stellen müssen: was denn das für eine Erfahrung ist, welche die Merkmale zeigt, mit denen Kant sie ausstattet; was

das für eine Erfahrung ist, deren Objekte so durchgängig im notwendigen Zusammenhang mit einander stehen, dass jede Veränderung der notwendig eintretende Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache ist; was das für eine Erfahrung ist, deren Urteile über die Succession der Ereignisse lauter Kausalsätze sind. Ist das die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne, die Erfahrung als das in der sinnlichen Anschauung von uns wahrgenommene Weltbild? Nein, diese Erfahrung ist es nicht! Wir haben dargelegt, dass die Erfahrung, wie sie thatsächlich ist, diese Merkmale nicht aufweist. Es ist die wissenschaftliche Erfahrung, die Erfahrungswissenschaft, welche diesem idealen Bild, das Kant von ihr entwirft, kongruent ist. Nur die Objekte der Erfahrungswissenschaft, welche das Bestreben hat, alles Geschehen als notwendig zu begreifen, dasselbe als ein Gewebe strenger Kausalzusammenhänge aufzufassen, und welche in einem System von Kausalsätzen, als streng allgemeinen Urteilen über die Aufeinanderfolge von Veränderungen, sich vollenden will, nur die Objekte der Erfahrungswissenschaft sind in diesen notwendigen Zusammenhang gebracht, wo alles, was geschieht, an etwas anderes geknüpft ist, worauf es nach einer schlechthin allgemeinen Regel folgt; nur die Erfahrungswissenschaft als Gesetzeswissenschaft bedarf als notwendiger Bedingung des Kausalprincips, als eines notwendigen und streng allgemeinen Satzes, weil — wie früher ausgeführt worden ist — unsere Kausalsätze nur unter Voraussetzung der ausnahmslosen Geltung des Kausalprincips als streng allgemeine Urteile gelten können. Die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne, die doch auch eine Erfahrung, eine Erkenntnis der Gegenstände, ist — nur keine wissenschaftliche —, und nicht etwa bloss ein Spiel von Vorstellungen ohne objektive Bedeutung: diese Erfahrung bedarf des umfassenden Grundsatzes der Kausalität als notwendiger Bedingung nicht. Und zwar entspricht selbst die wissenschaftliche Erfahrung dem Bild, welches Kant entwirft, nur als ideale Forderung, nicht als verwirklichte Thatsache. Denn die Auflösung des gesamten Geschehens in strenge Kausalzusammenhänge, die Erfahrungswissenschaft als ein vollendetes System von Kausalsätzen, ist wohl ein Ideal, das uns vorschwebt, aber keine Wirklichkeit, ein vorgestecktes Ziel, dem wir uns anzunähern streben und immer mehr annähern, das wir aber noch nicht erreicht haben und leider wohl niemals erreichen werden.

Nicht alles Geschehen ist von uns als notwendig begriffen, nicht jede Veränderung auf eine gesetzlich wirkende Ursache zurückgeführt; auch die Erfahrungswissenschaft muss sich in vielen, ja in den meisten Fällen mit der Konstatierung eines thatsächlichen Zusammenhanges zwischen succedierenden Veränderungen begnügen — man denke nur an die Biologie —, ohne den etwaigen kausalen Zusammenhang derselben einzusehen. — Kant sagt*): »Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.« Das räumen wir ein, aber nur unter einem bestimmten Vorbehalt. Nicht die Natur, wie sie in der sinnlichen Anschauung von uns erfahren wird, — Kant sagt,**) dass Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei ist —, sondern nur die Natur als Objekt der Naturwissenschaft, als eines vollendeten wissenschaftlichen Systems, und die Natur, wie sie unabhängig vom erkennenden Bewusstsein an sich existiert, ist dieses nach allgemeinen Gesetzen bestimmte Dasein der Dinge. Kant hat die Natur, wie sie als Thatsache des Bewusstseins wahrgenommen wird, mit Merkmalen versehen, die ihr nur als einem Objekt der Naturwissenschaft und als einer an sich bestehenden Wesenheit zukommen, wie er andererseits die Erfahrung in einem Sinne gefasst hat, der nur für die Erfahrungswissenschaft Bedeutung hat.

Wie ist es nun zu erklären, dass Kant von der Erfahrung das behauptet hat, was nur von der Erfahrungswissenschaft gilt, dass er von der Natur ein Bild entworfen hat, welches dieselbe als Thatsache des Bewusstseins nicht zeigt? Cohen meint,***) dass Kant die Erfahrung nicht im gewöhnlichen Sinne verstanden habe, sondern im Sinne der Naturphilosophie Newtons; Erfahrung wäre ihm gleichbedeutend mit der mathematischen Physik gewesen. Allein so weit dürfen wir nicht gehen. Wohl ist es richtig, dass Kant vom Erfahrungsbegriff der exakten Naturwissenschaft bei seinen Untersuchungen ausgegangen ist; aber im Laufe dieser Untersuchungen hat er einen zweiten Begriff der Erfahrung, nämlich den gewöhnlichen, in seine Erkenntnistheorie eingeführt; Erfahrung nahm jetzt die Bedeutung des in der sinn-

*) A. a. O., § 14.

**) A. a. O., § 36, S. 102.

***) Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., S. 59.

lichen Anschauung gegebenen Weltbildes an, sie ward gleichgesetzt der allen vorstellenden menschlichen Bewusstheiten gemeinsamen Sinnenwelt. Lehrt doch Kant ausdrücklich, dass ohne die reinen Verstandesbegriffe als Bedingungen die Erfahrung überhaupt unmöglich wäre; lehrt er doch, dass ohne den Begriff der Kausalität die Erkenntnis einer objektiven Zeitfolge, die Erfahrung von einem realen Geschehen, schlechterdings unmöglich wäre. Nun, nicht alle Menschen treiben aber Erfahrungswissenschaft, und doch befinden sich alle im Besitz einer Erfahrung von etwas Objektivem. Sollte die Ansicht Cohens richtig sein, dann müsste Kant gelehrt haben, dass ausserhalb der exakten Naturwissenschaft es überhaupt keine Erfahrung, im Sinne einer Erkenntnis der Gegenstände, giebt, dass derjenige, der keine Erfahrungswissenschaft treibt, überhaupt nichts Objektives erfährt, sondern in einem blossen Spiel seiner Vorstellungen befangen ist: eine Ansicht, die wir Kant unmöglich zuschieben können. Man könnte meinen, Kant habe Erfahrung mit Erfahrungswissenschaft verwechselt, er habe unbedachtsamerweise jene für diese gesetzt. Allein dieser gedankenlosen Konfusion dürfen wir einen so bedeutenden Denker, wie es Kant ist, nicht beschuldigen. Nein, die Sache verhält sich ganz anders. Wir behaupten, dass Kants Auffassung der Erfahrung im Sinne der Erfahrungswissenschaft eine Konsequenz seines Apriorismus gewesen ist, dass Kant die Erfahrung in diesem Sinne gefasst hat, weil er sie so fassen musste, um seine erkenntnistheoretischen Principien durchzuführen. Kant sah die exakte Naturwissenschaft, wie sie Newton in seinem klassischen Werke in ein System gebracht hat, durch den skeptischen Angriff, den Hume auf die Principien der Erfahrungswissenschaft — besonders auf das Kausalprincip — gemacht hatte, gefährdet, zwar nicht mit Rücksicht auf ihren thatsächlichen Bestand, wohl aber mit Rücksicht auf ihr logisches Recht. Dieses Recht der exakten Naturforschung suchte nun Kant durch erkenntnistheoretische Begründung ihrer Principien nachzuweisen. Er erklärte dieselben für apodiktische Erkenntnisse, beruhend auf apriorischen Verknüpfungsregeln des Denkens, den reinen Verstandesbegriffen. Um nun zu zeigen, wie diese reinen Begriffe empirische Bedeutung für die gesamte Erfahrung haben können, um nachzuweisen, dass die Thatsachen der Erfahrung sich ausnahmslos den apriorischen Verstandesregeln gemäss verknüpfen

und zu Erfahrungserkenntnissen verarbeiten lassen, blieb ihm nichts anderes übrig, als diese Thatsachen der Erfahrung selbst unter die Herrschaft dieser Regeln zu stellen, zu zeigen, dass besagte Regeln nicht nur Bedingungen der Erfahrungswissenschaft, sondern auch Bedingungen der Erfahrung überhaupt sind. Die Frage, von der Kant ausgegangen ist, die Frage: wie ist reine Naturwissenschaft möglich?, verwandelte sich im Laufe seiner Untersuchungen in die andere Frage: wie ist Natur selbst möglich? Dadurch wurde die Natur zu einer blossen Erscheinungswelt, den Formen und Gesetzen des Bewusstseins unterworfen, sie wurde der Erfahrung gleichgesetzt, und diese Erfahrung mit Merkmalen ausgestattet, die ihr nur als einem Objekt, und zwar einem idealen Objekt der wissenschaftlichen Betrachtung, zukommen. Dies scheint uns die Erklärung der Thatsache zu sein, dass Kant Erfahrung und Erfahrungswissenschaft einander gleichgesetzt hat. Es geschah dies — wie gezeigt — nicht aus unbedachtsamer Verwechselung, sondern war die notwendige Konsequenz des Kantischen Gedankenganges, der, von bestimmten Voraussetzungen ausgehend, bei diesem Resultat anlangen musste.

Der Centralbegriff der Erkenntnistheorie Kants ist der Begriff der transscendentalen Einheit der Apperception oder des Bewusstseins überhaupt. Was dieser Begriff bedeuten will, das wissen wir aus der früheren Darstellung. Die transscendentale Einheit der Apperception ist das Radikalvermögen unserer Erkenntnis, die Grundbedingung aller Erfahrung; sie ist die typisch menschliche Intelligenz, welche nach dem Schema der Kategorien, die ihr Wesen bilden, funktioniert; sie ist das allem empirischen Bewusstsein zu Grunde liegende vor- und überempirische Bewusstsein, der Ort, wo sämtliche Erscheinungen dem System der Kategorien unterworfen, zur Einheit verknüpft und zu einer Welt gesetzlich geordneter Objekte umgewandelt werden, der Ort, wo die Natur als das nach allgemeinen Gesetzen bestimmte Dasein der Dinge in der Form einer Erscheinungswelt Existenz geniesst. Es ist nach allem, was wir oben ausgeführt haben, nicht schwer zu sagen, was diese transscendentale Apperception natürlicherweise bedeutet und bedeuten kann. Eine Grundbedingung der Erfahrung, ein Bewusstsein, in welchem wir eine Welt von Gegenständen thatsächlich erfassen, kann das Kantische »Bewusstsein überhaupt« nicht sein. Denn zwar ist unser Bewusst-

sein, in welchem wir Dinge wahrnehmen, eine Einheit, und darum sind sämtliche Objekte, die wir vorstellen, zur Einheit verbunden; aber diese Einheit entspricht nicht dem Bild, welches Kant von der transscendentalen Einheit der Apperception entwirft, wo sämtliche Objekte nach dem Koordinatensystem der Kategorien geordnet und in einen notwendigen Zusammenhang gebracht sind, wo jede Veränderung als der notwendige Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache erkannt ist. Von dieser Art ist unser Bewusstsein nicht; die Einheit, zu welcher die Objekte unserer Erfahrungswelt verbunden sind, ist nicht die ideale Einheit eines notwendigen Zusammenhanges, sondern die Einheit eines thatsächlichen Miteinanderseins der Teile, welche dieselbe bilden. Kants »Bewusstsein überhaupt« ist das ideale Bewusstsein des vollendeten wissenschaftlichen Systems. Nur in diesem Bewusstsein, das bei weitem noch nicht Wirklichkeit ist, sondern als Ideal uns vorschwebt, wären sämtliche Erfahrungsobjekte in diesen notwendigen, gesetzlichen Zusammenhang gebracht und zur sytematischen Einheit nach Gesetzen verbunden, nur in diesem Bewusstsein wären sämtliche Veränderungen dem Gesetz der Kausalität unterworfen und dadurch als notwendig begriffen, nur in diesem Bewusstsein würde uns die Natur als das nach allgemeinen Gesetzen bestimmte Dasein der Dinge erscheinen, und zwar nicht in der konkreten Form eines anschaulichen Bildes, sondern in der abstrakten Form von Begriffen und streng allgemeinen Urteilen über das reale Sein und Geschehen, von Kausalsätzen, in welchen die Notwendigkeit des Geschehens statuiert und erkannt wäre. Kant hat recht, wenn er die Einheit des Bewusstseins so energisch betont und in ihr das Radikalvermögen aller Erkenntnis sieht; denn ohne diese Einheit des Bewusstseins wäre selbst die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne schlechterdings unmöglich, ohne diese Einheit gäbe es überhaupt gar keine Erkenntnis, ja, wir können sagen, dass ohne diese Einheit die Eigentümlichkeit des psychischen Lebens selbst aufgehoben wäre; aber Kant hat unrecht, wenn er diese Einheit des Bewusstseins in einer Form fasst, welche ihr nur als dem idealen Bewusstsein der vollendeten Wissenschaft zukommen würde.

Zweierlei hat sich uns durch die bisherige Kritik der Kanti-

schen Theorie der Kausalität ergeben: einmal dies, dass das vorstellende Subjekt, um objektive Succession zu erkennen, seine Wahrnehmungen dem Gesetz der Kausalität nicht zu unterwerfen braucht, dass also die Kategorie der Kausalität keine Bedingung der Erfahrung im Sinne Kants ist; das andere Mal dieses, dass die Konsequenz, welche aus Kants Lehre folgt, mit den Thatsachen der Erfahrung nicht übereinstimmt. Allein mit diesem Ergebnis können wir unsere Kritik nicht abschliessen. Denn nun erhebt sich die Frage, ob das, was Kant gelehrt hat, überhaupt möglich ist, ob die Unterordnung der Erscheinungen unter den Begriff der Kausalität in der Weise, wie Kant sich dieselbe gedacht hat, überhaupt ausführbar ist, und ob diese Unterordnung in der That das leisten würde, was sie nach Kants Ansicht leisten soll. Diese Frage soll im folgenden erörtert werden; wir werden damit Kants transscendentalen Apriorismus in seiner tiefsten Wurzel berühren.

Kant lehrt, dass in den Erscheinungen, als Produkten der Sinnlichkeit und der die sinnlichen Elemente verknüpfenden Einbildungskraft, keine bestimmte Ordnung der Succession liegt, dass vielmehr diese Ordnung erst durch die Funktion des Verstandes, welcher vermöge seiner apriorischen Regel der Kausalität bestimmt, welche Erscheinung vorangehen und welche nachfolgen muss, in die Erscheinungen hineingelegt wird. Der Verstand ordnet die Erscheinungen in die objektive Zeit durch die Kategorie der Kausalität ein und bestimmt dadurch die objektive Succession. Allein wie soll diese Unterordnung ausgeführt werden können? Mutet Kant dem Verstande nicht eine Aufgabe zu, welche dessen Leistungsfähigkeit übersteigt? Die Kausalität als reiner Verstandesbegriff ist — wie Kant selbst sagt — eine leere Formel, sie bedeutet nichts anderes, als ein Abhängigkeitsverhältnis, sie sagt nur ganz allgemein aus, dass etwas von etwas anderem so abhängig ist, dass es darauf nach einer schlechthin allgemeinen Regel folgt; über die bestimmten Glieder aber, welche in diesem Abhängigkeitsverhältnis stehen sollen, sagt die Kausalität in ihrer abstrakten Allgemeinheit nichts aus. Diese Glieder werden uns in der sinnlichen Anschauung empirisch gegeben, und liefern für die abstrakte Form der Kausalität den konkreten Inhalt. Nun soll — wie Kant meint — in diesem Inhalt, diesen Gliedern, keine bestimmte Ordnung der Succession liegen, vielmehr erst

durch die Kausalität in dieselben hineingelegt werden. Allein dies scheint uns unmöglich zu sein. Wie soll eine Formel in ihrer abstrakten Allgemeinheit irgend etwas über den konkreten Einzelfall bestimmen können? Wie soll die Kausalität, die ja nur ganz im allgemeinen sagt, dass Erscheinungen in gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnissen aufeinander folgen sollen, irgend etwas darüber bestimmen können, wie im besonderen Falle diese Ordnung ihrer Succession sich gestalten soll? Liegt diese Ordnung nicht bereits in den Erscheinungen, dann kann sie auch nicht durch die Regel der Kausalität ihnen allererst aufgeprägt werden; ist die Aufeinanderfolge der Erscheinungen an sich so völlig unbestimmt, dass ebensogut die eine wie die andere Erscheinung vorangehen, resp. nachfolgen kann, so vermag auch der Verstand mit seiner abstrakten Formel der Kausalität nicht zu bestimmen, welche Erscheinung notwendig früher und welche notwendig später gesetzt werden muss; und wenn er dieses thäte, dann wäre es ein Akt der reinsten Willkür, ein Akt, der keine Bürgschaft dafür leisten könnte, dass er im Wiederholungsfalle dieselbe Form annehmen, d. h. dieselben Glieder in derselben Ordnung verknüpfen werde, so dass von einer notwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung der Erscheinungen nach ihrem Verhältnis der Aufeinanderfolge, einer Verknüpfung, die für alle Successionsfälle bestimmter Erscheinungen Geltung besässe, keine Rede sein könnte. Zwei Wahrnehmungen A und B sollen nach dem Verhältnis der Aufeinanderfolge verknüpft werden; es ist aber — wie Kant meint — unbestimmt, welche Wahrnehmung in den früheren und welche in den späteren Zeitpunkt gesetzt werden muss, weil in den Wahrnehmungen als solchen keine bestimmte Ordnung der Succession liegt. Nun kommt der Verstand mit seinem Begriff der Kausalität und normiert dieses Verhältnis so, dass er die Wahrnehmung A in den Zeitpunkt a, die Wahrnehmung B in den Zeitpunkt b setzt und für schlechthin alle Successionsfälle bestimmt, dass A vorangehen, B nachfolgen muss. Allein da müssen wir fragen: Wie kommt es denn, dass der Verstand den in Rede stehenden Wahrnehmungen gerade d i e s e Ordnung der Succession bestimmt? Warum fasst er A als Ursache, B als Wirkung auf, und warum setzt er A in den Zeitpunkt a, B in den Zeitpunkt b, und nicht umgekehrt? Was ist für den Verstand der bestimmende Grund, gerade diese und nicht

die umgekehrte Ordnung als die notwendige zu setzen? Könnte er doch ebensogut die Ordnung B—A wählen; denn der abstrakten, allgemeinen Form des Kausalgesetzes ist vollkommen Genüge gethan, wenn Erscheinungen überhaupt nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung verknüpft sind; welche konkrete Gestalt diese Verknüpfung im besonderen Falle annimmt, ob die Erscheinungen in der Ordnung A—B, oder in der Ordnung B—A verknüpft werden, das ist dem allgemeinen Kausalgesetz, welches über den Einzelfall nichts bestimmt, vollkommen gleichgültig;*) hier wie dort haben wir einen kausalen Zusammenhang, nur dass einmal die Wahrnehmung A, das andere Mal die Wahrnehmung B die Ursache ist. Nun wählt der Verstand die Ordnung A—B. Allein wo ist der zureichende Grund, der ihn zu dieser Wahl bestimmt? Wir sehen keinen. Es ist ein Akt reiner Willkür, wenn der Verstand die Wahrnehmung A als Ursache, die Wahrnehmung B als Wirkung fasst. Und wenn dies ein willkürlicher Akt ist, wenn der Verstand durch keinen bestimmenden Grund genötigt ist, die Wahrnehmungen gerade in den kausalen Zusammenhang von der Form A—B zu bringen: dann ist nicht einzusehen, warum der Verstand, sobald dieselben Wahrnehmungen sich wiederholen, auch diese Regel beobachten müsse; vielleicht wird er jetzt die Wahrnehmungen in der Ordnung B—A verknüpfen. Thäte er dieses — und nichts hindert ihn daran —: dann würde der notwendige, gesetzliche Zusammenhang der Wahrnehmungen, ihre bestimmte Ordnung, welche für schlechthin alle Successionsfälle gelten soll, aufgehoben werden. Was also Kant durch seine Lehre von der Unterordnung der Erscheinungen unter das Gesetz der Kausalität befestigen und gegen alle skeptischen Angriffe sicher stellen wollte, dass nämlich auf dem gesamten Gebiet der Erfahrung strenge Kausalzusammenhänge sich finden müssen, dass jeder Fall eines bestimmten

*) Es verhält sich damit ähnlich, wie in Kants praktischer Philosophie mit dem kategorischen Imperativ oder dem Sittengesetze. Wie dieses in seiner formalen Allgemeinheit keine einzige sittliche Handlung begründen könnte, wenn es nicht bereits feststünde, was sich auf dem Gebiete des wirklichen Wollens und Handelns zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet: so würde auch das Kausalprincip in seiner formalen, abstrakten Allgemeinheit in keinem konkreten Einzelfalle eine bestimmte Ordnung der Succession zu begründen vermögen, wenn diese Ordnung nicht bereits in dem wirklichen Verlauf der Wahrnehmungen enthalten wäre.

Zusammenhanges zwischen aufeinanderfolgenden Veränderungen nicht ein für sich stehender Fall ist, der nur sich selbst verbürgte, sondern der Repräsentant eines allgemeinen Gesetzes, welches schlechthin alle Fälle dieser Aufeinanderfolge beherrscht: was Kant durch seine Lehre befestigen wollte, das hat er — bei Licht betrachtet — durch eben diese Lehre erschüttert.

Kant unterscheidet zwischen der Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen, die nur subjektiv-gültig ist, nur eine Aufeinanderfolge in unserer Apprehension bedeutet, und derjenigen, welche objektiv-gültig ist, d. h. einen objektiven Vorgang bedeutet. Subjektiv folgen die Wahrnehmungen aufeinander, wenn ihre Succession nicht dem Gesetze der Kausalität unterworfen ist, objektiv folgen sie aufeinander, wenn ihre Succession diesem Gesetze unterworfen ist. Da ist es nun nicht einzusehen, warum das vorstellende Bewusstsein die einen Wahrnehmungen dem Gesetze der Kausalität unterwirft, während es bei den anderen Wahrnehmungen diese Unterwerfung nicht vollzieht. Sind doch nach Kant sämtliche Wahrnehmungen einander gleich; weder in den einen noch in den anderen liegt auch nur die geringste Andeutung auf eine bestimmte Ordnung ihrer Succession; sie unterscheiden sich in dieser Beziehung gar nicht von einander; hier wie dort ist die Ordnung, in welcher dieselben succedieren, völlig unbestimmt. Wie kommt dann aber der Verstand dazu, zwischen diesen unterschiedslosen Wahrnehmungen einen Unterschied zu machen und den einen das Kausalgesetz aufzuprägen, die anderen diesem Gesetz nicht zu unterwerfen? Was bestimmt ihn dazu? Es lässt sich kein Bestimmungsgrund dafür angeben. Der Verstand verfährt wiederum rein willkürlich, wenn er dieses thut. Wenn es sich so verhält, wie Kant meint, wenn in der Art, wie unsere Wahrnehmungen succedieren, gar kein Unterschied vorhanden ist: dann scheint es uns, als müsste der Verstand entweder jede Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen dem Kausalgesetze unterwerfen, oder gar keine, so dass entweder alles, was in unserer Apprehension aufeinander folgt, einen objektiven Vorgang, ein Geschehen, bedeuten müsste, oder nichts davon diese Bedeutung hätte und wir in einem blossen Spiel unserer Vorstellungen ewig befangen wären, ohne jemals einen Gegenstand erfassen zu können.

Nachdem Kant die Kausalität als reinen Verstandesbegriff festgestellt hatte, beschäftigt er sich mit der Frage, wie wohl dieser

Begriff als rein subjektive Form des Denkens objektive Gültigkeit besitzen könne, wie es möglich sei, dass der Begriff der Kausalität einen ihm korrespondierenden Gegenstand überall in der Erfahrung findet und auf sämtliche Erscheinungen angewendet werden kann; und er spricht die Besorgnis aus, dass »wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein könnten, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriff der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre«; »denn« — meint Kant — »ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden ... es können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen ... Erscheinungen würden nichts desto weniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.«*) Da stehen wir nun vor einem Rätsel! Erscheinungen als Gegenstände der Anschauung sind vom Denken unabhängig, sie gestalten sich auf eigene, von den Funktionen des Denkens unabhängige Weise; und nun sollen sie diesen Funktionen, den Regeln des Verstandes, unterworfen und dadurch zu Gegenständen der Erfahrung gemacht werden! Wie ist das möglich?! Wie kann der Verstand eigenmächtig über einen Inhalt verfügen, der unabhängig von ihm zustande gekommen ist? Wie geht es denn zu, dass die Anschauung dem Denken das entsprechende Material jederzeit liefert, an welchem dieses seine Funktionen bethätigt? In der Anschauung folgen die Erscheinungen aufeinander; es sind bestimmte Erscheinungen A und B; diese Aufeinanderfolge bedeutet aber nach Kant noch keinen objektiven Vorgang, sondern nur ein Nacheinander in der Apprehension, die Anschauung ist noch »blind«, sie ist noch kein Gegenstand der Erfahrung. Nun kommt der Verstand mit seinem apriorischen Gesetz der Kausalität und bestimmt, dass die Erscheinung A für alle Fälle der Succession notwendig vorangehen, während die Erscheinung B notwendig nachfolgen muss, er bringt die beiden

---

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 107 fg.

Erscheinungen in einen gesetzlichen kausalen Zusammenhang und wandelt die blosse Anschauung in ein Erfahrungsobjekt, in ein Geschehen, um. Allein wir gestehen, dass uns diese Funktion des Verstandes als eine unausführbare Leistung erscheint. Ist doch nach Kants eigener Ansicht die Anschauung vom Denken unabhängig; ist doch der Verstand bei seiner verknüpfenden Thätigkeit auf einen anschaulichen Inhalt angewiesen, den er nicht schafft, sondern als gegeben vorfindet. Wie kommt es dann aber, dass die Anschauung sich so gefällig erweist, dem Denken ausnahmslos denselben Inhalt in derselben Form vorzuführen? Wie geht es zu, dass in allen Wahrnehmungsfällen dieselben Erscheinungen A und B in der Anschauung sich finden? Wie geht es zu, dass diese Erscheinungen stets in derselben Reihenfolge wiederkehren? Das wissen wir nicht, es ist dies eine Thatsache der Erfahrung, eine Thatsache, welche das Denken vorfindet und dankbar anerkennen muss, weil nur auf diese Weise seine synthetische Funktion ausführbar ist, und der kausale Zusammenhang, den es zwischen den Erscheinungen gestiftet hat, die Bedeutung eines gesetzlichen, in allen Fällen sich konstant wiederholenden Zusammenhanges besitzt und besitzen kann. Würde dagegen die Anschauung ihren Modus wechseln, würde sie anstatt der Erscheinungen A B die Erscheinungen A C dem Denken vorführen, oder statt der Reihenfolge A—B die Reihenfolge B—A: dann würde der gesetzliche Zusammenhang, den das Denken zwischen den Erscheinungen einmal begründet hat, durchbrochen werden, und es würde das eintreten, was Kant besorgt hatte: dann würde alles so in Verwirrung liegen, dass in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriff der Ursache und Wirkung entspräche, dann wäre dieser Begriff ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung. Würde z. B. einmal durch das Auffallen der Sonnenstrahlen der Stein sich nicht erwärmen, sondern kalt bleiben, dann hätte das Urteil: die Sonne erwärmt den Stein, als streng allgemeines Urteil, keine Bedeutung mehr, und die einmalige Unterordnung dieser Erscheinungen unter das Gesetz der Kausalität könnte, falls die Anschauung andere Wahrnehmungen vorführte, für die zukünftigen und noch nicht erfahrenen Fälle schlechterdings keine Geltung besitzen. Die Verknüpfung der Erscheinungen nach dem Gesetz der Kausalität kann also —

streng genommen — nur für Einen Fall, den gegenwärtig vorliegenden, gelten; sämtliche Fälle kann sie nur dann umfassen, wenn in der Anschauung, worauf das Denken angewiesen ist und woraus es den Inhalt für seine Formen schöpft, dasselbe Material konstant wiederkehrt. Würde dies nicht der Fall sein, würde die Anschauung im bunten Durcheinander, bald diese, bald andere Erscheinungen vorführen: dann wäre das Denken dagegen machtlos, es könnte seinen Begriff der Kausalität auf die Erscheinungen gar nicht applizieren, und dann wäre dieser Begriff in der That ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung. »Die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise — ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden«: dieser vollkommen richtige Satz macht die Durchführung des transscendentalen Apriorismus Kants unmöglich. Hier Anschauungen, dort reine Verstandesbegriffe; jene von diesen unabhängig, und doch wiederum so abhängig, dass sie erst durch Aufprägung dieser zu Erfahrungsobjekten gestempelt werden: das begreife wer kann!

Die Sache wird aber noch unbegreiflicher, wenn wir bedenken, dass ja die Anschauungen nicht spontane Selbsterzeugnisse des vorstellenden Bewusstseins sind, sondern auf Grund einer Affektion unserer Sinnlichkeit durch die Dinge an sich im Bewusstsein entstehen. Wären die Anschauungen selbsteigene Produkte des Bewusstseins, wie das Nicht-Ich bei Fichte, würde das Bewusstsein sowohl die Form, als auch die Materie der Erscheinungen völlig aus sich produzieren: dann könnte man es allenfalls begreiflich finden, dass ein solches schlechthin schöpferisches Bewusstsein die Erscheinungen den Formen des Denkens gemäss präparierte, wenn auch das »Wie« dieser schöpferischen Erzeugung vollkommen unerklärlich bliebe. Aber so soll es ja nach Kants Lehre nicht sein. Die Materie der Erscheinungen ist vielmehr ein empirisches Datum: unsere Empfindungen sind nicht spontane Erzeugnisse des Bewusstseins, sondern psychische Produkte, entstanden durch das Zusammenwirken unserer Sinnlichkeit und der dieselbe affizierenden Dinge. Auf diese Materie kommt es aber eben an; denn wenn in einem bestimmten Falle vom kausalen Verhältnis die Rede ist, so handelt es sich nicht bloss um die abstrakte Form der Gesetzmässigkeit, sondern auch um den konkreten Inhalt dieser Form, um die bestimmten Glieder, welche in

diesem gesetzlichen kausalen Zusammenhang stehen. Diese Glieder gehören aber ihrer bestimmten Qualität nach zur Materie der Erscheinungen, sie sind Gegenstand der Empfindung, und als solcher abhängig von der Art der Einwirkung der Dinge auf unser Bewusstsein. Wie nun, wenn die Dinge nicht konstant in derselben Weise, sondern bald so, bald anders unsere Sinne affizierten, wenn sie uns beispielsweise so affizierten, dass wir nach dem Auffallen der Sonnenstrahlen den Stein bald als warm, bald als kalt empfänden: was würde uns dann unsere apriorische Regel der Kausalität helfen, was könnten wir mit ihr anfangen? Nichts, rein gar nichts! Sie fände keine Anwendung auf die Erscheinungen, wir könnten mit ihr die Erscheinungen nicht in gesetzlicher, notwendiger Weise verknüpfen, weil dieselben nicht verknüpfbar wären, und das Gesetz, welches wir statuieren würden, das Gesetz, dass eine Veränderung auf eine ihr vorangehende Veränderung nach einer schlechthin allgemeinen Regel folgen müsse, würde nichts als eine Anmassung unseres Denkens sein, insofern die folgende Erfahrung, wenn sie unserer Sinnlichkeit ein anderes Material vorführte, unser Gesetz ungültig machen würde. Wir sehen also, dass die Kausalität als reiner Verstandesbegriff nur unter der Bedingung empirische Geltung besitzen kann, wenn die Anschauung, die ihr den konkreten Inhalt liefert, kein ungeordnetes Chaos, sondern ein geordneter Kosmos ist, wenn sie nicht im bunten, regellosen Durcheinander, sondern in einer konstant wiederkehrenden Ordnung ihre Inhalte wechselt; und weil diese Inhalte in der absolut-realen Welt der Dinge an sich ihren Grund haben, so ist die objektive Gültigkeit der Kausalität in letzter Linie bedingt durch die konstante Ordnung dieser transscendenten Welt, über die unser Verstand keine Macht besitzt. Kant glaubte die objektive Gültigkeit des Begriffs der Kausalität dadurch sicher gestellt zu haben, dass er dessen Anwendung auf Erscheinungen als Modifikationen des »Gemüts« einschränkte. Allein diese Erscheinungen sind nicht blosse Modifikationen des »Gemüts«, nicht reine Selbsterzeugnisse des Bewusstseins, sondern psychische Produkte, deren bestimmte Beschaffenheit nicht restlos aus der Natur unserer Sinnlichkeit sich ableiten lässt, sondern auf einen transscendenten Faktor hinweist, von welchem der Inhalt unserer Erkenntnis abhängig ist; und da bleibt es nach wie vor unbegreiflich, wie der Verstand durch seine apriorischen Regeln einem

Inhalt, den er nicht macht, sondern vorfindet, einem Inhalt, der nicht bloss einen immanenten, sondern auch einen transscendenten Grund hat, eigenmächtig Gesetze vorschreiben soll.

Kant mag wohl selbst empfunden haben, dass diese autonome Unterordnung der Erscheinungen unter die Begriffe des Verstandes eine unausführbare Handlung des vorstellenden Subjekts bedeutet; er mag sich wohl dessen bewusst gewesen sein, dass einem völlig indifferenten, gegen die Gesetzgebung seitens des Verstandes vollkommen gleichgültigen Stoff sich im besonderen Falle keine bestimmte Ordnung oktroyieren lässt, dass der Verstand mit den Anschauungen, die unabhängig von den Denkfunktionen sich bilden, nicht eigenmächtig schalten und walten kann, dass vielmehr in den Erscheinungen schon eine bestimmte Ordnung liegen muss, wenn dem Verstande Gelegenheit geboten werden soll, seine reinen Begriffe auf dieselben anzuwenden. In dem Abschnitt über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe erörtert Kant die Frage, wie die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen möglich sei. Und er kommt zu dem Resultat, dass die Kategorien als intellektuale Formen durch ein Sinnbild, »ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori«, sensifiziert werden müssen, um überhaupt auf die Erscheinungen als sinnlichen Produkte angewendet werden zu können. Dieses allgemeine Sinnbild nennt Kant das transscendentale Schema, und ein solches Schema der Kategorie der Kausalität ist ihm »die Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist«.*) Hier hat Kant vollkommen richtig gesehen; nur dass er — wie dies bei ihm immer der Fall ist — in allgemeinen Betrachtungen stecken geblieben ist, nur das Allgemeine ins Auge gefasst hat, ohne auf die besonderen Fälle Rüksicht zu nehmen. Kant hat richtig gesehen, dass die Kausalität als reiner Verstandesbegriff nur dann auf Erscheinungen angewendet werden kann, wenn die Succession derselben bereits einer Regel unterworfen ist. Aber er hat seine Lehre nur in allgemeinen Umrissen entwickelt; ihn beschäftigte nur die Frage, wie die Kategorien

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 147.

auf Erscheinungen überhaupt anwendbar sind; ihm war darum das transscendentale Schema kein eigentliches Bild in konkreter Gestalt, sondern nur »ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen«, »die reine Synthesis, gemäss einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt«;*) Kant blieb bei dem Allgemeinen stehen und glaubte damit die Sache erledigt zu haben. Allein nicht darauf kommt es an, wie die Kategorien auf Erscheinungen im allgemeinen anwendbar sind, sondern auf ihre Anwendung auf bestimmte Erscheinungen im besonderen Falle. Hätte Kant dieses berücksichtigt, dann würde er gefunden haben, dass das allgemeine, in keine konkrete Gestalt zu fassende Schema sich zu einem besonderen, konkreten Bild gestalten muss, dass mit einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, der Anwendung dieses Begriffs auf Erscheiungen noch gar kein Dienst geleistet wird, dass vielmehr die Succession der Erscheinungen im besonderen Falle einer bestimmten Regel unterworfen sein muss, wenn dem Verstande die Gelegenheit geboten werden soll, den Begriff der Kausalität auf dieselben anzuwenden. Hätte Kant dies eingesehen, dann würde er in seinem transscendentalen Beweis für die objektive Gültigkeit der Kausalität nicht darzulegen gesucht haben, dass in der Succession der Erscheinungen noch keine bestimmte Ordnung liege, sondern erst durch den Begriff der Kausalität in dieselben hineingelegt werde; dann würde er aber auch über seinen transscendentalen Apriorismus hinausgeführt worden sein, und dies sollte nicht geschehen. Es sollte vielmehr gezeigt werden, dass der Verstand vermöge seiner Begriffe der Natur als Erscheinungswelt Gesetze vorschreibt, dass Erscheinungen ausnahmslos den Regeln des Denkens gemäss ausfallen müssen: und dieser Zweck konnte nur erreicht werden durch den Nachweis, dass der Verstand ein unumschränktes Verfügungsrecht über die Erscheinungen besitze, dass er ihnen erst die Ordnung bestimme, dass er ihnen erst die Regel für ihre Succession vorschreibe: ein Nachweis, der freilich nicht gelungen ist. Kant steuert einem Ziele zu, das er sich vorgesetzt hat und mit allen Mitteln erreichen will; er verfolgt seinen Gedankengang mit unerbittlicher Konsequenz, mit jener rücksichtslosen Zähigkeit, die

---

*) A. a. O., S. 144 bezw. 145.

seinem Denken eigen ist, er verfolgt ihn, sollte auch alles biegen und brechen. Es fehlt ihm nicht an der richtigen Einsicht in die Schwierigkeiten, welche seiner Erkenntnistheorie im Wege stehen; aber er glaubt dieselben durch Betrachtungen, die sich in Allgemeinheiten bewegen, beseitigen zu können, er berücksichtigt nicht die konkreten Ausgestaltungen seiner allgemeinen Principien, er prüft nicht, ob das, was er im allgemeinen entwickelt hat, auch im besonderen sich bewährt, er sieht nicht, dass die konkreten Einzelfälle es gerade sind, welche die Durchführung seiner Theorie scheitern machen.

Kant unterscheidet — wie wir in der Darstellung des näheren auseinandergesetzt haben — zwischen konstitutiven und regulativen Principien, und er zählt den Grundsatz der Kausalität den letzteren bei. Danach müsste die Kausalität nicht die Bedeutung einer Verstandesregel besitzen, wodurch wir zwischen den Erscheinungen kausale Zusammenhänge allererst begründeten und die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen zu einer objektiven Succession gestalteten, sondern nur einer Regel, welche uns zum Leitfaden diente, solche Zusammenhänge in der Erfahrung zu suchen; sie würde die Erfahrung, der Form der Gesetzlichkeit nach, nicht erzeugen, nicht konstituieren, wie die mathematischen Kategorien dieselbe, der Form der Anschauung nach, a priori erzeugen, sondern sie würde nur unser Suchen nach gesetzlichen kausalen Zusammenhängen zwischen den Erfahrungsobjekten regulieren. Allein wenn wir uns Kants transscendentalen Beweis ansehen, so finden wir, dass der Grundsatz der Kausalität kein blosses regulatives Princip ist, sondern die Bedeutung eines konstitutiven Princips zu haben beansprucht. Er ist regulativ für das empirische, reflektierende Bewusstsein, welches in der bereits fertigen Erfahrung nach Gesetzen sucht; aber er ist konstitutiv für das transscendentale, objektivierende Bewusstsein, das Bewusstsein überhaupt, welches vermöge der Kategorie der Kausalität der Natur die Gesetze vorschreibt. Wir machen ja nach Kants Argumentation mit unserem Gesetz der Kausalität die Erfahrung; wir ordnen ja die Erscheinungen unter dieses Gesetz und verleihen der Aufeinanderfolge derselben erst den Charakter einer objektiven Succession; wir erzeugen durch diese Regel zwar nicht das »Was«

des gesetzlichen Zusammenhanges, wohl aber das »Dass« desselben; wir machen, dass die Natur nicht ein Chaos wirrer Bilder darstellt, sondern einen Kosmos gesetzlich geordneter Objekte; wir machen, dass die Veränderungen nicht im bunten Durcheinander geschehen, sondern in einer festen Gesetzen unterworfenen Weise. Kant hat also den Grundsatz der Kausalität aus einem regulativen Princip, wofür er ihn ursprünglich gehalten hat, in ein konstitutives Princip umgewandelt.*) Und diese Metamorphose war notwendig. Denn sollte es begreiflich gemacht werden, dass auf dem gesamten Gebiete der Erfahrung strenge Gesetzlichkeit in der Aufeinanderfolge von Veränderungen herrschen muss, dass überall gesetzliche kausale Zusammenhänge sich finden müssen: dann war der Grundsatz der Kausalität als regulatives Princip für diesen Nachweis offenbar unzureichend, weil er als solcher diese geforderte Gesetzlichkeit als thatsächlich vorhanden und notwendig bestehend niemals verbürgen könnte; er musste zu einem konstitutiven Princip gemacht werden, er musste die Rolle eines Schöpfers der Erfahrung, eines Gesetzgebers der Natur, übernehmen, er musste die Erscheinungen »buchstabieren«, um sie »als Erfahrung lesen« zu können.**) Allein

*) Es ist zu bemerken, dass Kant in seinem System der theoretischen Philosophie mehrere Klassen regulativer Principien anführt. Regulative Principien sollen einmal die Analogien der Erfahrung sein. Diesen Charakter haben ferner nach Kant die transscendentalen Ideen der reinen Vernunft: die Idee einer substantiellen Seele, die Idee des Weltganzen und die Idee Gottes, als das Ideal der reinen Vernunft. Endlich gelten ihm als regulative Principien das Gesetz der Specifikation der Natur (Kritik der Urteilskraft, Einleit., V, Ausg. v. Kehrbach, S. 24) und das teleologische Princip der Naturerklärung. Es ist klar, dass diese Klassen von Principien in Kants System keineswegs dieselbe erkenntnistheoretische Bedeutung haben. So ist beispielsweise das Kausalprincip, wie es Kant thatsächlich für den Aufbau seiner Theorie der Erfahrung verwendet, mit dem Gesetz der Specifikation der Natur verglichen, kein regulatives, sondern ein konstitutives Princip, während jenes Gesetz wirklich regulativ ist. Denn ohne das Kausalprincip hätten wir nach Kant gar keine Erfahrung, im Sinne einer Erkenntnis objektiver Successionen, während ohne Geltung des Gesetzes der Specifikation der Natur wir wohl im Besitz einer Erfahrung wären, nur würde dann die specifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur eine so grosse sein, »dass es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine fassliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen, um die Principien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des anderen zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen«.

**) Vergl. darüber: Laas, Kants Analogien der Erfahrung, S. 21 ff.

es ist nach den Ergebnissen unserer Kritik ebenso klar, dass der Grundsatz der Kausalität als konstitutives Princip nicht gelten, sondern nur die Bedeutung eines regulativen Princips haben kann. Denn über den Zusammenhang der Erscheinungen in konkreten Einzelfällen kann die Regel der Kausalität in ihrer formalen, abstrakten Allgemeinheit nichts bestimmen; sie kann dem anschaulichen Inhalt, der unabhängig von ihrer Funktion entstanden ist, entstanden durch das Mitwirken des transscendenten Faktors, nicht spontan ihr Gesetz aufprägen; sie kann nicht bewirken, dass Veränderungen in einer gesetzlichen Ordnung aufeinander folgen; sie muss vielmehr abwarten, bis die Anschauung ihr einen entsprechenden Inhalt liefert, und kann erst dann in Funktion treten, wenn dieser Inhalt, nämlich eine regelmässige Succession der Erscheinungen, in der Anschauung sich findet. Sie dient uns nur als Regulativ für unser Forschen nach kausalen Zusammenhängen in den Thatsachen der Erfahrung, als Leitfaden, nach dem wir zu gegebenen Veränderungen die Ursachen suchen; sie dient uns aber nicht dazu, um diese Zusammenhänge zu schaffen und der Natur den gesetzlichen Gang ihrer Ereignisse a priori zu bestimmen. Der Grundsatz der Kausalität ist also nur ein regulatives Princip. Als regulatives Princip aber kann er nicht verbürgen, dass auf dem gesamten Gebiet der Erfahrung Veränderungen in gesetzlicher Ordnung geschehen müssen; er kann darum auch nicht die apodiktische Gewissheit für sich in Anspruch nehmen, welche Kant ihm vindiziert hat. Kant sagt ja selbst sehr richtig, dass die regulativen Principien »nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung« objektive Gültigkeit besitzen; das heisst doch aber — wie es uns scheint — nichts anderes, als dieses, dass in der Erfahrung ein entsprechender Inhalt sich finden muss, wenn diese Principien objektive Bedeutung haben sollen. Wie konnte dann aber Kant behaupten, dass die regulativen Principien »auch den Charakter einer Notwendigkeit a priori bei sich führen«, ebenso wie die mathematischen Principien, die konstitutiv sind? Kant hat sehr richtig gesehen, dass ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen den mathematischen Grundsätzen, die konstitutiv sind, und den dynamischen Grundsätzen, die bloss regulativ sind; er hat richtig gesehen, dass die Verhältnisse des Daseins der Erscheinungen sich nicht a priori bestimmen lassen, sondern a posteriori gefunden werden müssen;

aber er hat diesen Unterschied wieder verwischt und aufgegeben, er hat die Kausalität thatsächlich zum konstitutiven Princip machen wollen, was ihm jedoch nicht gelungen ist. Er musste dies aber thun, weil er sonst seinen transscendentalen Apriorismus nicht hätte durchführen können.

Der Zweck, den Kant mit seiner neuen Theorie der Kausalität verfolgte, war die Widerlegung der Zweifel, welche Hume gegen die Gültigkeit dieses Begriffs erhoben hatte. Hume konnte nicht einsehen, mit welchem Recht wir uns des Kausalprincips als eines ausnahmslos gültigen Grundsatzes bedienen, mit welchem Recht wir denselben als Mittel verwenden, um über die thatsächliche Erfahrung hinauszugehen und Schlüsse auf die noch nicht erfahrenen Thatsachen zu ziehen. Dieses Recht wollte Kant nachweisen; er wollte zeigen, dass das Kausalprincip ausnahmslose Gültigkeit für das gesamte Gebiet der Erfahrung besitze, dass alle Veränderungen nach dem Gesetz der Kausalität geschehen und desshalb geschehen müssen, weil unser Verstand durch seine apriorische Regel der Kausalität sämtliche Veränderungen in Kausalzusammenhang bringt und der Natur die gesetzliche Ordnung ihrer Ereignisse vorschreibt. Allein dieser Nachweis ist Kant nicht gelungen; er hat nicht zu zeigen vermocht, dass die Erfahrung sich ausnahmslos dem Gesetz der Kausalität entsprechend gestalten müsse; es ist ihm nicht gelungen, begreiflich zu machen, wie der Verstand die Rolle eines Gesetzgebers der Natur spielen könne. Durch die Kritik seiner Lehre hat sich uns vielmehr ergeben, dass die Erfahrung unabhängig von den Funktionen des Verstandes sich gestaltet, dass unabhängig vom Gesetz der Kausalität die Ereignisse sich ordnen, und dass wir daher keine genügende Sicherheit darüber gewinnen können, dass uns die Ereignisse stets eine solche Ordnung zeigen werden, welche die Anwendung des Kausalgesetzes auf dieselben gestattet. Und so ruft uns denn Hume noch einmal mit Stentorstimme zu: »Entstünde ein Verdacht, dass der Lauf der Natur sich ändern könne, und dass das Vergangene keine Regel für das Kommende sein werde, so würde alle Erfahrung nutzlos und diente zu keiner Folgerung oder Ableitung.« Und wir können darauf nichts erwidern, wir können die Besorgnis Humes nicht zum Schweigen

bringen, uns quält vielmehr dieselbe Sorge; denn der Verdacht, von dem Hume redet, entsteht und besteht in der That.

Kant schränkt den Gebrauch der Kausalität auf die immanente Sphäre der Erscheinungen ein und verwehrt ihre Anwendung auf die transscendente Sphäre der Dinge an sich; für die Dinge an sich soll die Kausalität keine Geltung besitzen. Allein schon die frühesten Kritiker Kants haben erkannt, dass dieser Punkt eine Achillesferse der Kantischen Erkenntnistheorie, einen Widerspruch in seiner Lehre, bedeutet. Redet doch Kant davon, dass die Dinge unsere Sinne affizieren, und dass auf Grund dieser Affektion unsere Sinnlichkeit Empfindungen entwickelt. Dinge affizieren unsere Sinne bedeutet aber nichts anderes, als dieses, dass Dinge auf unsere Sinne einwirken. Es besteht also zwischen unserem Bewusstsein und der Welt ausserhalb des Bewusstseins ein kausales Verhältnis; die Empfindungen sind Wirkungen, die Dinge an sich Ursachen derselben. Damit ist aber die Kausalität ins transscendente Gebiet eingeführt, entgegen der anderen Lehre Kants, dass dieselbe nur auf das immanente Gebiet der Erscheinungen angewendet werden könne. Beide Lehren können nicht nebeneinander bestehen; denn sie widersprechen einander und heben sich gegenseitig auf. Entweder gilt die Kantische Lehre von der Affektion unserer Sinne durch die Dinge an sich, dann hat die Kausalität transscendente Bedeutung; oder es gilt die Lehre, dass die Kausalität nur auf Erscheinungen anwendbar sei, dann kann von einer Affektion unserer Sinnlichkeit durch Dinge an sich keine Rede sein, und die Empfindungen sind vollkommen unerklärte Thatsachen des Bewusstseins, weil wir nicht wissen, auf welchem Wege wir zu ihnen gelangen. Dann brauchen wir auch — wenigstens für die Zwecke der Erkenntnistheorie — keine Dinge an sich, keine absolut-reale Wirklichkeit anzunehmen; wir bleiben bei unserem Bewusstsein und dessen Inhalten als letzten Thatsachen stehen, ohne eine Erklärung darüber geben zu können, wie wir zur Wahrnehmung dieser bunten, mannigfaltigen Welt gelangen.*)

---

*) In der transscendentalen Dialektik, speciell in dem Abschnitt über die Antinomien der reinen Vernunft (Kr. d. r. V., S. 368 ff.), macht Kant einen Unterschied zwischen der Kausalität nach Gesetzen der Natur und der Kausalität durch Freiheit,

Kant hat bei seiner Definition des Begriffs der Kausalität mit feinem Verständnis das Merkmal des Wirkens in denselben aufgenommen; er lehrte ausdrücklich, dass die Wirkung nicht bloss zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge; dies nannte er die »Dignität«, welche der kausalen Verknüpfung anhängt. Allein Kant ist dieser Begriffsbestimmung nicht treu geblieben. In seinem transscendentalen Beweise hat er dieselbe wieder aufgegeben; hier fasst er das kausale Verhältnis als ein Verhältnis der regelmässigen Succession auf, wie es bereits Hume gethan hat, hier ist die Kausalität nichts anderes als ein Ordnungsprincip des Nacheinander der

---

die er näher als eine absolute Spontaneität der Ursache, eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen, definiert. Die erstere Art der Kausalität schränkt er nun auf das immanente Gebiet der Erscheinungen ein, während er die Gültigkeit der Kausalität durch Freiheit für das transscendente Gebiet der Dinge an sich in der Kritik der reinen Vernunft (S. 432 ff.) als möglich, in der Kritik der praktischen Vernunft (Ausg. v. Kehrbach, S. 114 ff.) als wirklich behauptet, indem er die Freiheit für ein Postulat der praktischen Vernunft erklärt. In Anbetracht dieser Thatsache könnte man die Meinung hegen, dass wir mit unserer im Text gegebenen Kritik keineswegs recht hätten, insofern ja Kant nicht die Geltung der Kausalität überhaupt, sondern nur die Geltung einer bestimmten Form der Kausalität, nämlich der naturgesetzlichen Kausalität, für das transscendente Gebiet leugne, während er die Geltung der anderen Form, nämlich der Kausalität durch Freiheit, für dieses Gebiet eben behaupte. Kausalität durch Freiheit sei aber ebensogut eine Kausalität, wie die naturgesetzliche; sie unterscheide sich von dieser nur dadurch, dass ihr das Merkmal der Notwendigkeit, der Gesetzlichkeit, fehlt; sie sei gleichsam eine Kausalität ohne Hintermänner. Die Lehre Kants von der Affektion unserer Sinne durch die Dinge an sich widerspreche darum seiner Lehre, dass die Kausalität nur für die Erscheinungen gelte, nicht; denn die Affektion geschehe eben auf Grund der Kausalität durch Freiheit; sie sei nur kein necessitiertes Wirken, aber darum nicht weniger ein Wirken, nämlich ein freies Wirken. Wir können diesen Einwand gegen unsere Auffassung und diese Rettung Kants, die keineswegs unsere eigene Fiktion ist, sondern hie und da in der Kantlitteratur (z. B. von Paulsen in dessen Buch: Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre) thatsächlich versucht worden ist, nicht als richtig anerkennen, und zwar aus folgenden Gründen: Zunächst hat Kant die Kausalität durch Freiheit nicht auf das gesamte Gebiet des Transscendenten ausdehnen wollen, sondern nur auf das Gebiet des sittlichen Wollens, insofern dasselbe nicht in Erscheinung tritt, sondern der intelligibeln Sphäre angehört; er redet ausdrücklich nur von der »transscendentalen Freiheit des intelligibelen Charakters«; seine diesbezüglichen, überaus tiefsinnigen Ausführungen in der Kritik der reinen Vernunft sind bereits durch Zwecke der Ethik bestimmt; er wollte sich hier den Weg ebnen für seine später entwickelten ethischen Überzeugungen und Lehren. Dass auf dem gesamten Gebiet des Transscendenten Kausalität durch Freiheit herrsche, das wollte Kant sicherlich nicht behaupten; dies hat erst Schopenhauer in seiner Willens-

Wahrnehmungen; von der so nachdrücklich betonten »Dignität« ist keine Spur mehr vorhanden. Denn wenn wir das Beispiel, wodurch Kant seine Demonstration illustriert hat, betrachten, so finden wir, dass hier von Kausalität im wahren Sinne des Wortes keine Rede ist. Denn wer nennt das Vorhandensein des Schiffes im Punkte A der Stromlinie die Ursache des Vorhandenseins desselben am Punkte B der Stromlinie? Jeder wird — glauben wir — antworten, dass kein Mensch dies so meint. Jeder wird sagen, dass dies eine regelmässige Succession sei, aber kein kausales Verhältnis, eine regelmässige Succession, welche ihren Grund hat im Wesen des Raumes und der Zeit. Das Schiff bewegt sich in einer bestimmten Richtung. Bewegung ist eine kontinuierliche Veränderung der Lage im Raume in einer Zeit. Der Seinsgrund im Raume, dessen sämtliche Teile wechselseitig von einander ab-

metaphysik gethan. Allein abgesehen davon — die Kausalität durch Freiheit, wie sie Kant in seiner Lehre vom intelligibeln Charakter fasst, ist keine Kausalität im wahren Sinne des Wortes, sie führt nur fälschlich diesen Namen. Denn die Kausalität führt — wie Kant selbst sagt — auf den Begriff der Handlung. Nun ist Handlung eine Kraftäusserung, eine Thätigkeit, die als solche in der Zeit geschieht und geschehen muss. Die Zeit gilt aber nach Kant für das Transscendente nicht; darum lehrt Kant (Kr. d. r. V., S. 433), dass im handelnden Subjekt nach seinem intelligibeln Charakter eine Handlung weder entsteht noch vergeht. Allein eine Handlung, die weder entsteht noch vergeht, ist gar keine Handlung, weil sie dann in keiner Zeit geschehen müsste, was ein Widerspruch ist. Zeitlose Handlung ist ebenso wie zeitloses Geschehen ein hölzernes Eisen. Die vermeintliche Handlung des handelnden Subjekts nach seinem intelligibeln Charakter ist also keine Handlung, also auch kein Wirken und demgemäss auch keine Kausalität. Affizieren heisst aber handeln, thätig sein, wirken, also kausieren. Wenn aber Kausalität durch Freiheit — natürlich in der Kantischen Fassung — keine Kausalität ist, so kann dieselbe auch nicht zu dem Zwecke verwendet werden, um den Begriff der Affektion in Kants Erkenntnistheorie von dem ihm anhaftenden Widerspruch zu befreien. Natürlich behält der Begriff der Kausalität durch Freiheit einen gesunden Sinn, den aber der Kantische Begriff nicht hat. Kausalität in diesem Sinne würde dann ein freies, nicht naturgesetzlich necessitiertes Wirken bedeuten, ein Wirken auf Grund einer freien, durch keine vorhergehende Ursache bedingten Entschliessung und Kraftäusserung des handelnden Subjekts. Diese Kausalität auf das gesamte Gebiet des Transscendenten ausdehnen zu wollen, würde aber schlechterdings nicht angehen, weil dann die gesetzliche Ordnung in der Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen, die — wie wir nachgewiesen haben — keineswegs auf eine Formierung des chaotischen Wahrnehmungsstoffes durch das apriorische Kausalgesetz sich zurückführen lässt, vielmehr einen transscendenten Grund hat, vollkommen unbegreiflich wäre; denn herrschen im transscendenten Gebiet keine Kausalgesetze, so ist es ein Rätsel, auf welchem Wege dieselben in die Abfolge unserer Wahrnehmungen, die auf dem Transscendenten als ihrem Grunde ruht, hineinkommen.

hängig sind, und der Seinsgrund in der Zeit, in welcher jeder folgende Augenblick vom vorhergehenden abhängig ist, und also nur eintritt, wenn dieser bereits vergangen ist, bringen in ihrer Kombination mit sich, dass ein Gegenstand, der eine bestimmte Bewegungsrichtung eingeschlagen hat, ehe er an den Punkt Z gelangt, zuvor alle vorhergehende Punkte durchlaufen haben muss; ein kausales Verhältnis aber liegt in dieser regelmässigen Succession schlechterdings nicht vor, von einem Wirken des Vorhergehenden auf das Nachfolgende kann hier keine Rede sein. Und so ist es in vielen anderen Fällen. Gar vieles folgt in Wirklichkeit regelmässig aufeinander, ohne doch zugleich auseinander zu erfolgen. Kausalität fällt darum mit der regelmässigen Succession nicht zusammen; sie ist eine besondere, für sich bestehende Relation, die sich in vielen Fällen mit dem Verhältnis der regelmässigen Zeitfolge verbindet, keineswegs aber auf dasselbe reduziert werden kann. Indess wenn wir bedenken, dass Kant auf dem idealistischen Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz steht, dass nach ihm unsere Erkenntnis mit nichts anderem es zu thun hat, als mit Erscheinungen qua Bewusstseinsinhalten, dass nach seiner Lehre sämtliche Prädikate, sämtliche Kategorien, die wir von der Wirklichkeit aussagen, nur für die Erscheinungswelt, aber nicht für die absolut reale Welt der Dinge an sich gelten, dass diese Kategorien nur Formen unseres Denkens sind, also nur etwas Ideales, nicht etwas Reales bedeuten: dann werden wir es begreiflich finden, dass Kant einen Begriff, der nur auf dem realistischen Standpunkt ein Daseinsrecht hat, aufgegeben und in eine dem phänomenalistischen Standpunkt allein entsprechende Fassung gebracht hat. Denn vom Wirken im eigentlichen Sinne kann doch nur da die Rede sein, wo wirkliche kraftbegabte Dinge existieren, die aufeinander wirken. Auf dem Standpunkt des Phänomenalismus, wo die Kausalität nur für Erscheinungen gelten soll, da kann man vom Wirken nicht reden; denn es hätte keinen Sinn, zu sagen, dass eine Erscheinung als Bewusstseinsbild auf eine andere Erscheinung, die auch nur ein Bewusstseinsbild ist, einwirke. Auf dem Standpunkt des Kantischen Phänomenalismus hat die Kausalität in der Bedeutung des Wirkens kein Daseinsrecht; sie kann hier nur als Ordnungsprincip, als Arrangement der succedierenden Wahrnehmungen gelten, und diese Rolle spielt sie auch in der Kantischen Erkenntnistheorie in Übereinstimmung mit seinem

Idealismus, wenn auch in Nichtübereinstimmung mit der ursprünglichen Fassung, die Kant ihr gegeben hat. — Kant sagt: Die Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz. Allein so richtig dieser Satz ist, so völlig unverständlich ist er auf dem Standpunkt des Kantischen Phänomenalismus. Kant kennt ja keine anderen Substanzen, als die phänomenalen; Substanz ist ja nach seiner Lehre nur eine Kategorie des Verstandes, vermöge welcher wir die Erscheinungen so ordnen, dass sie uns als etwas im Wechsel Beharrendes erscheinen; Kant sagt,*) dass die inneren Bestimmungen einer »substantia phänomenon« im Raume nichts als Verhältnisse sind, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen; von Kräften als realen Potenzen ist bei ihm und kann auch keine Rede sein. Kraft und Handlung wandeln sich, entsprechend der Auffassung der Substanz, in blosse Gedanken um, sie sind ebenso wie die Substanz rein ideale Gebilde, die nicht in rerum natura, sondern nur als unsere Vorstellungen Wirklichkeit haben. Damit verlieren sie freilich allen Sinn; denn was eine Kraft sein soll, die nicht wirklich ist und sich nicht wirklich bethätigt, was eine Handlung bedeuten soll, wo niemand handelt: das ist völlig unbegreiflich. Uns scheinen diese Bezeichnungen allen gesunden Sinn zu verlieren, wenn sie nichts Reales, sondern nur unsere Vorstellungen sein sollen. — Unser Ergebnis ist also dieses: Wenn Kant seine ursprüngliche Fassung des Begriffs der Kausalität aufgegeben und die Kausalität nur als Ordnungsprincip der succedierenden Wahrnehmungen verwendet hat, so war dies eine Konsequenz seines idealistischen Standpunktes; er hätte dann aber aus diesem Begriff alle die Bestimmungen entfernen sollen, die auf einen realistischen Standpunkt hindeuten und nur auf diesem ihr Daseinsrecht haben: er hätte die Kausalität rundweg als das Verhältnis regelmässiger Succession fassen und definieren sollen. Denn derjenige, welcher auf dem Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz steht, darf von kausalen Zusammenhängen im eigentlichen Sinne nicht reden, weil Kausalität, als Wirken gefasst, über die subjektive Sphäre des Bewusstseins ins transscendente Gebiet führt; für den Idealisten muss sich das Weltgeschehen in ein Panorama von Bildern um-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 242.

wandeln, die — man weiss nicht warum — im günstigsten Falle regelmässig succedieren, aber sonst von einander vollkommen unabhängig sind.*)

Der Grundsatz der Kausalität soll nach Kant eine apodiktische Erkenntnis, d. h. ein notwendiges und streng allgemeines Urteil sein; er besitzt axiomatischen Charakter. Zwar nennt Kant das Kausalprincip nicht ein Axiom, sondern eine Analogie, und will die erstere Bezeichnung nur für eine Klasse der mathematischen Grundsätze verwenden — er redet von Axiomen der Anschauung —; aber thatsächlich sind alle Grundsätze, die er anführt, ihrem erkenntnistheoretischen Wert nach, Axiome, d. h. notwendige Erkenntnisse; denn Kant lehrt ausdrücklich, dass die Analogien der Erfahrung sich von den mathematischen Grundsätzen nicht in der Gewissheit, welche in beiden a priori feststeht, sondern nur in der Art der Evidenz unterscheiden.**) Der Grundsatz der Kausalität soll also ein Axiom sein, ein notwendiger Satz, dessen Gewissheit a priori feststeht. Ist er dies nun wirklich? Keineswegs! Wir haben schon oben gezeigt, dass dieser Grundsatz als regulatives Princip — und nur diesen Charakter kann er haben — nicht die Notwendigkeit a priori für sich in Anspruch nehmen kann, die den konstitutiven Principien eigen ist; denn er verbürgt nicht, dass überall in der Erfahrung gesetzliche Zusammenhänge zwischen den Veränderungen bestehen müssen, er giebt nur die Anweisung und den Leitfaden, solche zu suchen. Und weiter! Wäre das Kausalprincip in der That eine notwendige Erkenntnis, ein Axiom, dann müssten wir sein kontradiktorisches Gegenteil gar nicht denken können; es müsste ebenso undenkbar sein, dass einige Veränderungen nicht nach dem Gesetz der Kausalität geschehen, wie es undenkbar ist, dass in einigen Fällen 2×2 nicht die Zahl 4, sondern eine andere Zahl ergiebt, oder dass in manchen Fällen die gerade Linie nicht der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist. So verhält es sich aber mit dem Kausalprincip nicht. Denn wenn wir dasselbe auch nur in der gewöhnlichen, nicht streng wissenschaftlichen Bedeutung

*) Vergl. dazu: Berkeley, Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis, Sekt. XXV u. LXV.

**) A. a. O., S. 173.

einer konstanten Naturgesetzlichkeit nehmen, in der Bedeutung, dass jede Veränderung eine Ursache haben muss, so ist selbst in dieser einfachen Form das Kausalprincip kein notwendiger Satz in dem Sinne, dass ein ursachloses Geschehen undenkbar wäre. Es ist eine Thatsache, dass dem menschlichen Denken die Tendenz innewohnt, nach Ursachen der Veränderungen zu suchen. Allein wenn wir auch dieses kausale Bedürfnis haben, wenn wir auch nach Ursachen des Geschehens unausgesetzt forschen, so ist dies noch kein Beweis dafür, dass es uns unmöglich ist, ein Geschehen zu denken, das keine Ursache hätte. Überall hören wir Menschen vom Zufall reden.*) Das wissenschaftliche Denken perhorresziert mit Recht diesen Begriff; es lässt nur Zufall im relativen Sinne gelten, nämlich in der Bedeutung des Zusammentreffens von Kausalketten, die von einander relativ, aber nicht absolut unabhängig sind. Aber das gemeine Bewusstsein meint das Wort Zufall im absoluten Sinne, in der Bedeutung der Ursachlosigkeit; zufällig geschieht etwas: soll hier bedeuten, es geschieht ohne zureichende Ursache. Undenkbar ist also ein ursachloses Geschehen nicht, und es ist daher nicht wahr, dass das Kausalprincip als notwendiger Satz, als Axiom, von uns gedacht werde. Aber abgesehen auch von der Meinung des gemeinen Bewusstseins, selbst in philosophischen Kreisen wird das Kausalprincip nicht ausnahmslos für einen notwendigen Satz gehalten. Dafür wollen wir als Beleg die Ansichten zweier so hervorragender Denker, wie Hume und Lotze, anführen, Denker, die übrigens ganz andere philosophische Überzeugungen vertreten haben. Hume**) bestreitet entschieden, dass die Behauptung, etwas könne unmöglich ohne ein hervorbringendes Princip anfangen zu existieren, ein notwendiger Gedanke sei; Lotze bestreitet,***) dass wir genötigt seien, jedes Ereignis als die Wirkung einer vorhergehenden Ursache anzusehen; er giebt zwar die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalgesetzes für das Gebiet der äusseren Natur zu, aber er will für das innere Geschehen, insbesondere für das

*) Lange (Gesch. d. Mat., Teil II, S. 47) beliebt es, dergleichen Menschen »privilegierte Dummköpfe« zu titulieren. Indess giebt es solche Dummköpfe auch unter sonst ganz normalen und verständigen Menschen in Menge.

**) Traktat über die menschliche Natur, Teil III, Abschn. 3.

***) Mikrokosmus, 4. Aufl., Bd. I, S. 291 ff.

Wollen, die Möglichkeit eines absoluten, »unbedingten Anfangens« aufrecht erhalten. Wenn dem aber so ist, wenn über die Geltung des Kausalprincips und über den Umfang dieser Geltung noch gestritten wird: dann ist dies ein Zeichen dafür, dass dieser Grundsatz keine apodiktische Erkenntnis, kein Axiom ist. Denn über wirkliche Axiome streitet niemand im Ernst; sie erfreuen sich der allgemeinen Anerkennung aller gesund Denkenden.

Schluss.

Kants Theorie der Kausalität hat sich, wie wir gezeigt haben, nicht als wahr erwiesen. Allein wenn es auch Kant nicht gelungen ist, das Kausalproblem in befriedigender Weise zu lösen, so hat er doch den Weg gezeigt, auf welchem dasselbe einer endgültigen Lösung entgegengeführt werden kann. Diesen Weg hat in der neuesten Zeit Sigwart betreten und eine Theorie der Kausalität entwickelt, die nach unserer Überzeugung als eine abschliessende Lösung des Kausalproblems betrachtet werden darf.*)

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in diesen Schlussbetrachtungen Sigwarts Theorie der Kausalität ausführlich darzulegen. Wir wollen nur die Grundprincipien derselben darstellen, und glauben dies am zweckmässigsten in der Weise thun zu können, dass wir zeigen, wie Sigwarts Theorie aus der Kantischen organisch sich entwickelt.

---

*) Schopenhauers Theorie der Kausalität (Satz vom Grunde, § 21) kann insofern nicht als Korrektur der Kantischen gelten, als Schopenhauer seltsamerweise gerade den Punkt, auf welchen es beim Kausalproblem ankommt und worauf es auch Kant ankam, vollständig übersehen hat und die Kausalität in einer Weise begründen wollte, welche die Schwierigkeiten, die Hume angeregt und Kant zu beseitigen gesucht hat, nicht zu lösen vermag. Schopenhauer verwirft das »künstliche Räderwerk« der Kantischen Kategorien und behält nur die Kausalität bei. Sie gilt ihm als reiner Begriff a priori, dessen objektive Gültigkeit er dadurch begründen will, dass er im Anschluss an Kant die Kausalität für eine Bedingung der Erfahrung erklärt. Er beweist seine Behauptung in folgender Weise: Unsere Empfindungen sind ursprünglich rein subjektive Zustände des Bewusstseins. Wie gelangen wir nun auf Grund dieser subjektiven Empfindungen zur Anschauung einer objektiven Welt im Raume? Wir gelangen dazu durch Objektivation der Empfindungen. Diese Objektivation wird nun in der Weise vollzogen, dass der Verstand, das Vermögen der intuitiven Erkenntnis, vermöge seiner selbsteigenen Form der Kausalität die Empfindung als Wirkung fasst, dieselbe auf ihre

Die Ansicht Kants, dass die Succession der Erscheinungen erst durch den Begriff der Kausalität zu einer regelmässigen, in einer bestimmten Ordnung verlaufenden Aufeinanderfolge gestaltet werde, kann nicht als richtig gelten. Allein Kant hat daneben, in dunkler Ahnung des Richtigen, in seiner Lehre vom Schema der reinen Verstandesbegriffe eine Anschauung entwickelt, die zwar aus begreiflichen Gründen in seiner Theorie der Kausalität nicht zur Geltung gekommen ist, in welcher aber der Ansatz

---

Ursache bezieht und diese Ursache mit Hilfe der reinen Anschauungsform des Raumes als äusseres Objekt im Raume konstruiert. Wir gelangen also zur Erfahrung, d. h. zur Anschauung einer objektiven Welt, nur auf Grund des Kausalgesetzes; daher ist dieses Gesetz a priori und besitzt für die Erfahrung ausnahmslose Geltung, weil die Erfahrung nur durch dasselbe möglich ist. Wir wollen nicht untersuchen, ob diese Ansicht Schopenhauers richtig ist. Wir bemerken nur, dass dieselbe nur verständlich ist, wenn man annimmt, dass Dinge ausserhalb (praeter) unseres Bewusstseins existieren und dass diese Dinge auf unsere Sinne einwirken. Auf dem Standpunkt Schopenhauers, der von einer Einwirkung der Dinge auf unsere Sinnlichkeit nichts wissen will, der die Kausalität auf Erscheinungen einschränkt, ist diese Lehre unverständlich. Wir bemerken auch, dass, wenn der Verstand die Empfindung als Wirkung einer Ursache praeter mentem fassen soll, die Empfindung nicht so »dumpf und nichtssagend«, nicht ein völlig »roher Stoff« sein kann, wofür sie Schopenhauer erklärt; sie muss vielmehr irgendwie anzeigen, dass sie durch eine Ursache praeter mentem bewirkt worden ist, sie muss einen Geburtsbrief bei sich führen, um dem Verstande das Motiv zu geben, sie auf eine Ursache ausserhalb des Bewusstseins zu beziehen. Wir kämen dann etwa auf Lotzes Lehre von den Lokalzeichen. Schopenhauers Lehre bedarf also einer wesentlichen Korrektur, wenn sie überhaupt gelten soll. Allein wie es damit auch beschaffen sein mag: uns interessiert hier nur die Frage, ob Schopenhauer das Problem gelöst hat, welches Kant lösen wollte. Und dieses müssen wir bestreiten. Schopenhauers Theorie löst im günstigsten Falle das Problem, wie wir zur Anschauung einer objektiven Welt gelangen; aber dieses Problem hat mit der Frage, welches Recht wir haben, zu behaupten, dass sämtliche Veränderungen nach dem Gesetz der Kausalität geschehen, schlechterdings nichts zu thun. Schopenhauer glaubte aus unverzeihlicher Unachtsamkeit, dass dieses Problem durch seine Theorie gelöst sei. Aber das ist keineswegs der Fall. Denn wer sagt denn, dass in dieser mit Hilfe der unbewussten, instinktartigen Kausalfunktion des Verstandes entstandenen anschaulichen Welt die Veränderungen dem Gesetze der Kausalität sämtlich unterworfen sein müssen? Könnten doch hier die Veränderungen im bunten, chaotischen Durcheinander, ohne ein feststehendes Gesetz geschehen! Eine Welt von Objekten würden wir dann wohl anschauen, aber eine Welt, für welche unser Kausalprincip keine Geltung besässe. Wenn Schopenhauer sagt: »Denn durch sie allein (nämlich die Kausalität), mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetz gemäss, sich ferner verändert und im Raume bewegt«: so ist der zweite Satz eine rein unbewiesene Behauptung, weil er aus dem ersten nicht folgt.

liegt zu einer richtigen Fassung und Bestimmung der Rolle, welche die Kausalität in unserer Erkenntnis spielt: die Anschauung nämlich, dass der Begriff der Kausalität nur dann auf Erscheinungen sich anwenden lässt, wenn die Succession derselben einer Regel unterworfen ist. Und hierin hat Kant, wie wir schon oben hervorgehoben haben, vollkommen richtig gesehen. In der That, eine bestimmte Ordnung in der Succession der Erscheinungen ist bereits in der Wahrnehmung gegeben; unabhängig von der Denkfunktion folgen die Erscheinungen regelmässig aufeinander; das machen wir nicht, das finden wir als Thatsache der Erfahrung vor. Allein wenn wir auch erfahren, dass Veränderungen in bestimmter Ordnung succedieren: dass dieselben auch im kausalen Zusammenhang unter einander stehen, dass nicht bloss ein Nacheinander, sondern auch ein Auseinander vorliegt, dies erfahren wir nicht. Wir erfahren die regelmässige Succession, aber wir erfahren keinen Kausalzusammenhang. Die Veränderungen A und B sind in unserer Wahrnehmung thatsächlich zusammen, wir finden, dass B an A sich anschliesst, dass es darauf regelmässig folgt; dass aber diese Veränderungen notwendig zusammengehören, dass B mit A im inneren Zusammenhange steht, dass es daraus erfolgt, dass also A die Ursache und B die Wirkung ist, dies entscheidet unser kausales Denken, indem es zwischen den beiden aufeinanderfolgenden Veränderungen eine Synthese derart vollzieht, dass es die an sich in atomistischer Vereinzelung stehenden, von einander anscheinend unabhängigen Vorgänge zu Einem Vorgang vereinheitlicht, die eine Veränderung als von der anderen abhängig auffasst. Wir legen also die Kausalität in die Erfahrung hinein; aber nicht in der Weise, dass wir mit ihr die Erfahrung allererst machten, dass wir die Aufeinanderfolge, deren Ordnung noch unbestimmt wäre, erst durch den Begriff der Kausalität zu einer objektiven Succession gestalteten; diese ist uns vielmehr als Thatsache gegeben; wir deuten nur die erfahrene regelmässige Succession als einen kausalen Zusammenhang aus. — Dies ist die Ansicht Sigwarts. Auch für Sigwart ist die Kausalität nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern ein rationales, apriorisches Element unserer Erkenntnis; aber sie ist nicht im transscendentalen Sinne a priori, sondern im psychologisch-logischen Sinne. Sie wurzelt in unserem Denken, zu dessen Wesen es gehört, jede Vielheit von Gliedern, die ursprüng-

lich nur in einer äusseren, aber in keiner inneren Beziehung zu einander stehen, zu einer Einheit innerlich zusammenhängender Glieder zu verknüpfen, alles thatsächlich Gegebene auf einen Grund zurückzuführen und aus diesem Grunde als notwendig zu begreifen; sie drückt die Tendenz unseres Denkens aus, das zusammen Aufgefasste auf einheitlichen Grund zu beziehen; sie bedeutet eine »Synthese zusammenhängender Veränderungen im Gedanken Eines Grundes«.*) Aber um dieser Tendenz unseres Denkens Nahrung zu geben, um diese Synthese vollziehen zu können, dazu bedürfen wir der Erfahrung, die in der Thatsache zusammenhängender, unmittelbar, sei es in räumlich-zeitlicher, oder bloss in zeitlicher Kontinuität, aneinander sich anschliessender und regelmässig sich wiederholender Veränderungen dem Denken den Anreiz, die Veranlassung, den bestimmten Wink giebt, die kausale Synthese zu vollziehen.**)

Wir haben gezeigt, dass der Grundsatz der Kausalität ein regulatives Princip ist, wofür ihn auch Kant erklärt hat, wenn auch dieser Gedanke bei ihm später in den Hintergrund getreten ist und treten musste, ein regulatives Princip, welches uns nicht zu dem Zwecke dient, um der Natur die Gesetzmässigkeit im Verlauf ihres Geschehens a priori zu bestimmen, sondern welches uns nur als Leitfaden dient, gesetzliche Zusammenhänge im Naturgeschehen zu suchen. Als regulatives Princip aber kann der Grundsatz der Kausalität keine apodiktische Erkenntnis, kein Axiom, sein. Er besitzt vielmehr nur hypothetischen Charakter; er gilt nur unter der Voraussetzung, dass in der Wirklichkeit, die unabhängig von unserem Kausalprincip sich gestaltet, eine solche Ordnung des Geschehens sich findet, dass jede Veränderung der Erfolg einer gesetzlich wirkenden Ursache ist. Streng logisch

*) Logik, Bd. II, S. 143.

**) In Übereinstimmung damit Lotze, der sich folgendermassen äussert (Logik, S. 535): »Unabhängig von uns ordnen sich die Ereignisse bald so, dass sie uns zur Vorstellung eines ursächlichen Zusammenhangs nötigen, bald so, dass sie uns die Annahme desselben unmöglich machen«; und wieder (a. a. O., S. 534): »Immer kann uns durch die Art der Verbindung zwischen Einzeleindrücken nur eine Veranlassung gegeben werden, ihn (nämlich den ursächlichen Zusammenhang) hinzuzudenken, und diese Veranlassung kann nur dann wirksam sein, wenn es unserer Natur unvermeidlich ist, jene Verbindung des Mannigfaltigen in unserem Bewusstsein uns durch diese Ergänzung erst zu vervollständigen und zu rechtfertigen.«

gefasst, ist also das Kausalprincip nur eine Hypothese, eine Voraussetzung, mit der wir an die Erkenntnis der Wirklichkeit herantreten. Allein wenngleich das Kausalprincip nur eine Hypothese ist, so ist es doch eine Hypothese ganz eigener Art. Wir haben in der Wissenschaft viele Hypothesen, als versuchsweise angenommene Erklärungsgründe für eine Reihe von Erscheinungen. Diese Hypothesen aber sind in ihrer bestimmten Fassung nicht unentbehrlich für den Zweck der Wissenschaft; sie sind wohl relativ, d. h. mit Rücksicht auf den jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Forschung, aber nicht absolut unentbehrlich; sie können durch andere Hypothesen ersetzt werden und werden auch oft thatsächlich durch andere ersetzt, ohne dass damit die Wissenschaft als solche in ihrem Bestehen gefährdet wäre. So ist z. B. die moderne Atomistik und die aus ihr resultierende mechanische Naturerklärung eine Hypothese, die zur Zeit brauchbar und unentbehrlich ist. Ob sie aber auch in der Zukunft, mit dem Fortschritt der Wissenschaft, in diesem Umfang wenigstens, brauchbar und unentbehrlich sein werde: wer vermag dies zu sagen! Vielleicht werden wir im weiteren Fortgang der Forschung auf Thatsachen stossen, zu deren Erklärung diese Hypothese sich als ungenügend erweisen wird. Schon jetzt bieten ja die Lebensvorgänge im Organismus wenigstens scheinbar negative Instanzen gegen die Hypothese der mechanischen Naturerklärung. Allein wenn auch diese Hypothese fiele, so wäre damit noch nicht die Wissenschaft aufgehoben; man würde sich nach anderen Hypothesen umsehen und solche, nach Anleitung durch die Thatsachen, aufstellen. Ganz anders verhält es sich mit dem Kausalprincip. Das Kausalprincip ist eine absolut-unentbehrliche Hypothese, eine notwendige Voraussetzung für die wissenschaftliche Forschung; fiele diese Hypothese, so würde damit auch die Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes aufgehoben sein. Denn die Wissenschaft hat das Bestreben, das thatsächlich Gegebene als notwendig zu begreifen; sie begnügt sich nicht mit der Konstatierung der Thatsachen, sie sucht vielmehr diese Thatsachen auf Realgründe zurückzuführen; es genügt ihr nicht, festgestellt zu haben, dass hier und dort eine Veränderung geschieht, ihre Aufgabe ist erst vollendet, wenn es ihr gelingt, diese Veränderung auf eine Ursache zurückzuführen, deren gesetzlicher Erfolg dieselbe ist. Für die Wissenschaft also, welche das Gegebene erklären, d. h. auf

gesetzliche Realgründe zurückführen will — und jede Wissenschaft strebt in letzter Linie diesem idealen Ziele zu —, ist das Kausalprincip die notwendige Voraussetzung für das Gelingen ihrer Forschungsarbeit. Gelte der Grundsatz nicht, dass das Weltgeschehen von strengen Gesetzen beherrscht werde, würde unter denselben Bedingungen bald dieses, bald etwas anderes geschehen; dann stünde unser wissenschaftliches Denken still; von einer rationellen Erklärung des Gegebenen, von der Begreiflichkeit des Weltlaufs, könnte dann keine Rede sein. — Dies ist der Grund, warum Sigwart das Kausalprincip nicht für eine Hypothese, sondern für ein Postulat des nach Erkenntnis der Wirklichkeit strebenden Denkens erklärt. Postulate nennt er*) solche Sätze, »welche weder weiter zu begründen und abzuleiten, noch als unmittelbar und nothwendig gewiss anzunehmen möglich ist, deren Gewissheit aber doch, nur aus anderen Gründen als der logischen Nothwendigkeit, also aus allgemeinen psychologischen Motiven angenommen wird«. Dieses psychologische Motiv ist beim Kausalprincip unser Streben nach Erkenntnis der Wirklichkeit. Indem nun Sigwart das Kausalprincip ein Postulat nennt, will er damit andeuten, dass dieser Grundsatz nicht schlechtweg ein rein theoretischer Satz ist, sondern dass in ihm das Moment des Wollens eine bedeutende Rolle spielt. Theoretisch ist seine Allgemeingültigkeit nicht erweisbar; mögen sich auch noch so viele Thatsachen aufweisen lassen, die seine Wahrheit bestätigen, und nirgends negative Instanzen sich finden, welche diese Wahrheit widerlegen könnten: empirisch lässt sich die ausnahmslose Geltung dieses Satzes nicht nachweisen, und es lässt sich dieselbe auch aus allgemeineren Principien nicht deduzieren. Weil wir aber die Wirklichkeit erkennen wollen, weil wir den Zweck haben, das Gegebene als notwendig zu begreifen, so besitzt das Kausalprincip, welches uns als unentbehrliches Mittel zu diesem Zweck dient, wenigstens in unserer Überzeugung jenen Grad von Festigkeit und Gewissheit, der ihm aus rein theoretischen Gründen nicht zukommt. Das Wollen ist es also, welches uns des Könnens versichert.**)

---

*) A. a. O., Bd. I, S. 412.

**) Vergl. darüber: a. a. O., Bd. I, § 33 u. 48, Bd. II, § 73, S. 171 fg. — Zu vergleichen auch: Lotze, Logik, S. 578 fg.; Liebmann, Die Klimax der Theorieen,

So ist also das Kausalprincip kein Axiom, sondern ein Postulat. Es behauptet nicht, dass im wirklichen Geschehen gesetzliche kausale Zusammenhänge sich finden und finden müssen, sondern es fordert nur im Interesse der Erkenntnis, dass solche Zusammenhänge sich darin finden sollen. Ob sie sich aber überall finden werden, ob unser Streben, das Gegebene

---

S. 85 ff.; Laas, Kants Analogien der Erfahrung, S. 208; Riehl, Der philosophische Kriticismus, Bd. II.

An objektiven Gründen für unser Vertrauen zum Kausalprincip fehlt es allerdings nicht. Freilich sind diese Gründe nicht apriorischer Natur; denn das Kausalprincip ist weder ein Axiom, ein selbstevidenter Satz, noch ein aus Axiomen deduzierbares Theorem. Sämtliche apriorischen Gründe, die man für die Allgemeingültigkeit des Kausalprincips angeführt hat und vielleicht noch anführen wird, sind nur Scheingründe und werden sich als solche immer erweisen. Es lässt sich schlechterdings nicht a priori beweisen, dass in der Wirklichkeit, die doch von unserem Denken unabhängig ist und uns in einer Form sich zeigt, die wir als pure Thatsache anerkennen müssen, eine durchgängige kausale Ordnung des Geschehens herrschen muss. Der einzige objektive Grund für unser Vertrauen zum Kausalprincip könnte nur ein aposteriorischer sein, nämlich die Thatsache, dass die Erfahrung, soweit wir dieselbe durchforscht haben, unsere Voraussetzung, in der Natur sei das Geschehen von Kausalgesetzen beherrscht, bis jetzt stets bestätigt und bewahrheitet hat. Allein dieser Grund ist, wenn auch objektiv und beachtenswert, doch nicht entscheidend und zureichend. Beweisen, im strengen Sinne beweisen, kann die Erfahrung — wie wir an früheren Stellen wohl zur Genüge gezeigt haben — die Allgemeingültigkeit des Kausalprincips schlechterdings nicht. Entscheidende und zureichende objektive Gründe für die Wahrheit unseres Kausalprincips giebt es also nicht. Was uns aber, trotz dem Mangel an derartigen Gründen, dennoch bestimmt, an der Allgemeingültigkeit des Kausalprincips so zuversichtlich festzuhalten, ist eben unser Streben nach Erkenntnis der Wirklichkeit. Das letzte Ziel dieser Erkenntnis ist nämlich, entsprechend der Natur unseres Denkens, welches gesetzmässig ist, die Notwendigkeit des Geschehens zu begreifen. Erkennbar und begreifbar ist aber die reale Notwendigkeit — wie Sigwart sehr richtig sagt — nur in der Form allgemeiner Regeln, unter denen das Einzelne steht, nur da, »wo dieselbe Stetigkeit der Verknüpfung im Sein stattfindet, welche auf logischem Gebiete die Verknüpfung der Gedanken beherrscht . . . ., wo eine vollkommene Kongruenz realer und logischer Notwendigkeit möglich ist«. Diese Kongruenz zu verwirklichen, dazu dient das Kausalprincip als unentbehrliches Mittel; und wir halten, im Interesse unserer Erkenntnis der Wirklichkeit, durch die eigentümliche Natur unseres Denkens bestimmt, an der Allgemeingültigkeit des Kausalprincips zuversichtlich fest, und werden daran festhalten, so lange nicht die Erfahrung uns Thatsachen vorführen wird, welche unsere Behauptung direkt widerlegen, oder besser, unsere Forderung, die wir an die Wirklichkeit stellen, als unbegründet und gegenstandslos erweisen werden. Wenn man nun dagegen einwenden wollte, dass es unter diesen Umständen mit unserem Vertrauen zum Kausalprincip sehr übel stehe, so anerkennen wir diesen Einwand als berechtigt, müssen aber erwidern, dass, wenn man dies einen Übelstand nennt, dieser Übelstand

als notwendig zu begreifen, mit dem gewünschten Erfolg gekrönt sein werde: diese Frage lässt sich nicht beantworten. Im letzten Grunde ruht unsere Erkenntnis des Wirklichen auf der Voraussetzung, dass Sinn und Vernunft in den Dingen liege, mag man sich dies metaphysich näher ausmalen, wie man wolle. Jedenfalls postuliert die Logik der Gedanken eine »Logik der Thatsachen«.*)

---

unserer Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt anhaftet. Axiome, welche die Wirklichkeit betreffen, giebt es, ausser wenigen unfruchtbaren und rein formalen Sätzen, nicht. Dass die Wirklichkeit der eigentümlichen Natur unseres Denkens, wodurch wir dieselbe erkennen, gemäss beschaffen sein müsse, lässt sich a priori nicht beweisen; es lässt sich nur a posteriori konstatieren, dass sie so beschaffen ist, a priori dagegen nur fordern, dass sie diese Beschaffenheit haben solle. Schliesslich ist ja auch der Satz, auf welchem unsere gesamte Erkenntnis der Wirklichkeit ruht und ohne dessen Geltung dieselbe gar nicht möglich wäre, der Satz, dass wir mit unserem Denken ein selbstreales Sein treffen, so wichtige Gründe auch für ihn sprechen mögen, doch in Wahrheit weder ein Axiom, noch ein, sei es a priori oder a posteriori, beweisbares Theorem, sondern ein Postulat des nach Erkenntnis der Wirklichkeit strebenden Denkens.

*) Vergl. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 187 ff.



Druck von Carl Otto in Meerane.



